Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/evluthdogmatik0004drth

Ev.-Luth. Dogmatik

von

Dr. theol. Adolf Hoenecke,

weil. Direktor und Professor am Seminar der Allg. Ev.-Luth. Synode
von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.
zu Wauwatosa, Wis.

Band IV.

Die eigentliche Dogmatik.

(Mittel zur Aneignung des Heils und
Vollendung des Heils.)

Zum Druck bearbeitet von seinen Söhnen
Walter und Otto Hönecke.

1909
Northwestern Publishing House,
Milwaukee, Wis.

Ausführliche Inhaltsangabe des IV. Bandes

Seite

II. Lehrstück.—Die Mittel zur Aneignung des Heils. 1

I. Lehrpunkt.—Vom Worte Gottes ..... 1—42

§ 61. —Die Wirksamkeit des göttlichen Wortes. 1—25

I. Das Wesen des göttlichen Wortes (S. 1). — II. Die Kraft des göttlichen Wortes (S. 3). — III. Die Kraft, eine moralisch wirkende (S. 9). — IV. Die Kraft, eine übernatürliche, die Kraft Gottes selbst (S. 12). — V. Das Verhältnis der Kraft Gottes zum Wort: Der Heilige Geist die erste Ursache, das Wort aber Werkzeug (S. 14). — VI. Das Wirken des Heiligen Geist durch das Wort ein beständiger Einfluß auf das Wort (S. 21).

§ 62. —Vom Unterschied des Gesetzes und Evangeliums ..... 26—42

I. Was ist Gesetz (S. 26)? — II. Was ist Evangelium (S. 34)? — III. Worin beide sich unterscheiden (S. 38).

II. Lehrpunkt.—Von den Sakramenten ..... 42—146

§ 63. — Von den Sakramenten im allgem..... 42—74

I. Das Wort „Sakrament" (S. 42). — II. Es gibt nur zwei Sakramente (S. 45). — III. Kennzeichen eines Sakraments (S. 48). — IV. Materie des Sakraments (S. 49). — V. Wesen des Sakraments (S. 52). — VI. Zweck des Sakraments (S. 53). — VII. Kraft des Sakraments (S. 54). — VIII. Brauch des Sakraments (S. 60). — IX. Verwalter desselben (S. 64). — X. Notwendigkeit desselben (S. 66). — XI. Alt- und neutestamentliche Sakramente (S. 69).

§ 64. — Die Taufe..... 74—99

I. Das Wort „taufen" (S. 75). — II. Bestandteile derselben (S. 76). — III. Ihr Wesen (S. 79). — IV. Ihr Zweck (S. 85). — V. Ihre Notwendigkeit (S. 92).

§ 65. — Das Heilige Abendmahl..... 99—146

I. Der Name „Abendmahl" (S. 99). — II. Die Einsetzungsworte (S. 100). — III. Materie des-

Seite

selben (S. 115). — IV. Das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes des Herrn (S. 121). — V. Das Wesen desselben (S. 126). — VI. Seine Verwaltung (S. 135). — VII. Dessen Zweck (S. 136).

III. Lehrstück.—Die Lehre von der Kirche ..... 146—224

I. Lehrpunkt.—Die Kirche im allgemeinen ..... 146—169

§ 66. — Die Kirche im eigentlichen und uneigentlichen Sinne ..... 146—169

I. Die Kirche im eigentlichen Sinne (S. 146). — II. Diese nur eine (S. 152). — III. Diese eine die heilige (S. 153). — IV. Diese auch die allgemeine (S. 153). — V. Sie ist unfehlbar (S. 155). — VI. Die Kirche im uneigentlichen Sinne (S. 159). — VII. Die Kennzeichen der unsichtbaren Kirche (S. 162). — VIII. Der mögliche Fall der sichtbaren Kirche (S. 167). — IX. Repräsentation der sichtbaren Kirche (S. 168).

II. Lehrpunkt.—Der dreif. Unterschied der Glieder der Kirche ..... 170—224

§ 67. — Dieser Unterschied im allgemeinen ..... 170—175

§ 68. — Das Lehramt ..... 175—205

I. Dasselbe göttlicher Einsetzung (S. 175). — II. Nur durch ordentlichen Beruf erlangt (S. 179). — III. Ordination nur Bestätigung des Berufes (S. 189). — IV. Gewalt und Recht des Predigtamtes (S. 196). — V. Alle Prediger wesentlich an Rechten und Würden gleich (S. 200).

§ 69. — Die Obrigkeit ..... 205—215

I. Sie ist das von Gott eingesetzte weltliche Amt (S. 206). — II. Das Gebiet ihrer Taetigkeit (S. 208). — III. Quelle ihrer Ordnungen (S. 210). — IV. Ihre Gewalt (S. 212). — V. Ihr Zweck (S. 214).

§ 70. — Der Hausstand ..... 215—218

§ 71. — Der Widerchrist ..... 219—224

Von den letzten Dingen ..... 225—252

§ 72. — Vom Zustand nach dem Tode ..... 225—239

Seite

§ 73. — Von der Auferstehung.....239—252

I. Worin dieselbe besteht (S. 239). — II. Die Antithese zur Schriftlehre von der Auferstehung (S. 245).

§ 74. — Das Jüngste Gericht.....252—294

I. Dieses das allgemeine Endgericht (S. 252). — II. Der Richter ist Christus (S. 257). — III. Die zu richtenden Personen (S. 263). — IV. Die Norm, nach welcher gerichtet wird (S. 271). — V. Die Zeit des Gerichts (S. 277). — VI. Das Resultat desselben (S. 290). — VII. Dessen Zweck (S. 292).

§ 75. — Von der ewigen Verdammnis.....294—316

I. Was die Schrift darunter versteht (S. 294). — II. Eine ewig dauernde (S. 303). — III. Der Aufenthalt der Verdammten ist die Hölle (S. 311).

§ 76. — Vom ewigen Leben.....316—350

I. Was versteht die Schrift darunter (S. 316)? — II. Antithese zur Schriftlehre vom ewigen Leben (S. 336). — III. Der Aufenthalt der Seligen ist der Himmel (S. 344).

II. Lehrstück.

Die Mittel zur Aneignung des Heils.

(De mediis salutis.)

I. Lehrpunkt.

Vom Worte Gottes.

(De verbo divino.)

---

§ 61.

Die Wirksamkeit des göttlichen Wortes.

(De efficientia verbi divini.)

LEHRSATZ I.

Gottes Wort nach seinem Wesen betrachtet sind nicht die Laute, Töne, Buchstaben, Silben, Wörter und Sätze, sondern die in die Worte gefasste göttliche Wahrheit.

Anmerkung:—Viele unserer Dogmatiker, so z. B. Quenstedt, behandeln die Wirksamkeit des Wortes Gottes schon bei der Lehre von der Heil. Schrift in den Prolegomena. Aber dort kommt die Schrift in Betracht als Erkenntnisquelle (*fundamentum organicum, norma causativa*) und Richtmaß der Lehre (*norma normativa*), hier aber als Mittel des Geistes zu unserer Bekehrung und Seligmachung. Wir haben daher jetzt seine Wirksamkeit zu untersuchen. Wir tun es im allgemeinen hier im gegenwärtigen Paragraphen, im besonderen im Paragraphen über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, denn mit diesem Unterschiede fällt die besondere Wirksamkeit des Wortes zusammen.

Unser erster Lehrsatz handelt vom Wesen (*forma*) der Heil. Schrift, oder des Wortes Gottes. Nicht die Silben, Laute und Wörter sind das Wesen. Wären sie das Wesen, so würde:

1.) die Schrift sich selbst widersprechen, da ja nach der Schrift selbst Worte, Silben und Buchstaben können ver-

nichtet werden (Jer. 36, 27), und wiederum nach der Schrift Gottes Wort ewig sein soll (1. Pet. 1, 23—25 u a. St.).

2.) Wenn die Laute, Töne und Wörter nicht nur *materia*, sondern *forma* des göttlichen Wortes wären, so würde keine Übersetzung des Alten und Neuen Testaments, weil sie nicht die ursprünglichen Worte enthält, Gottes Wort sein.

3.) Es hätten auch in diesem Falle die Apostel nicht das Evangelium aller Kreatur predigen können, da Christus es ihnen nur in einer Sprache gepredigt hat.

Quenstedt:[1] *Sumitur S. Scripturae nomen vel formaliter, pro sensu divino vocibus et scriptione denotato, vel qua verbum divinum est (quo sensu Scripturae assignatur aeternitas, Es. 40, 8; 1. Petr. 1, 23. 25), vel materialiter, pro ipsis vocibus, literis et characteribus, sive pro ipsa scriptione, h. e. qua literis est consignatum. Nota VIII: Formale Scripturae est sensus divinus revelatus, materiale, literae, voces, scriptio. — Thes. V: Forma Scripturae alia interna est, alia externa. Forma interna, seu quae dat esse Scripturae, ut scil. sit Dei verbum, h. e. eam constituit et a quavis alia scriptura distinguit, est sensus Scripturae θεόπνευστος, qui in genere est conceptus divini intellectus de mysteriis divinis, et salute nostra ab aeterno formatus, et in tempore revelatus, atque scriptione nobis communicatus, sive ipsa θεοπνευσία i. e. divina inspiratio, 2. Tim. 3, 16, utpote qua verbum divinum constituitur et ab humano distinguitur. Forma externa Scripturae est character sermonis, sive stylus et idioma. Et quidem in V. Testamento idioma linguae ebraeae, et ex parte chaldaeae, in Novo linguae graecae.* Diese Unterscheidung von *forma interna* und *externa* widerspricht nicht dem Satz, daß die Silben und Wörter, also auch die hebräischen und griechischen, überhaupt nicht das Wesen, sondern nur Materie des Wortes Gottes seien. Denn durch das über die *forma externa* Gesagte werden eben nicht die hebräischen und griechischen Wörter, sondern das hebräische und griechische Sprachidiom, worin doch einmal Gott das Geheimnis der Gottseligkeit, oder das Evangelium, durch Inspiration offenbart hat, für die *forma externa* erklärt (hierin liegt nicht eine Ablehnung der

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. I, thes. I, nota VII, p. 54.*

inspiratio verbalis). Unsere Dogmatiker wollten durch die Aufstellung der obigen *forma externa* die ganz nötige Erklärung geben, daß das hebräische und griechische Sprachidiom nicht in demselben zufälligen Verhältnis zu dem wahren Wesen des Worts, nämlich dem inspirierten göttlichen Sinn, stehe, wie irgendein Sprachidiom einer Übersetzung zu demselben Wesen steht, sondern eben vermöge der Inspiration in einem gegenüber allen andern Sprachen einzigartigen, mit dem Wesen so eng verknüpften Verhältnis, dass man es als zum Wesen gehörend und sehr wohl als *forma externa* bezeichnen könne. Auch kann wohl, da die Schrift doch Wort, und des Wortes Wesen doch sein Sinn ist, der äußere, grammatische Verstand der Schrift (*sensus grammaticus et externus*) als das äußerliche Wesen (*forma externa*) der Schrift und des Wortes Gottes bezeichnet werden. Aber sofern die Schrift nicht überhaupt schlechtweg Wort, sondern Gottes Wort ist, so ist das eigentliche Wesen (*forma interna*) der Schrift nicht der grammatische, auch jedem Unwiedergeborenen erreichbare Sinn, sondern der innerliche, geistliche Sinn (*sensus divinus et internus*), der nur dem Wiedergeborenen durch den Heil. Geist gegeben wird.

Alles hier über das *materiale* und *formale* der Heil. Schrift als des Wortes Gottes Gelehrte würde man völlig falsch und im Gegensatz gegen die Schrift selbst verstehn, wenn man, wie alle Schwarmgeister tun, in Ansehung der Wirkung des Wortes Gottes das *materiale* und *formale* voneinander trennen wollte. Hierüber wird sofort der nächste Lehrsatz zu handeln haben.

LEHRSATZ II.

Das ganze Wort Gottes hat Kraft, und zwar sowohl ausser dem Gebrauch wie im Gebrauch selbst.

Anmerkung: — Man pflegt die Kraft (*vis, potentia, efficacia*) des Wortes Gottes zu unterscheiden als *vis repraesentativa, excitativa* und *collativa* oder *exhibitiva*. Die erste ist die Kraft, von den göttlichen Dingen eine deutliche Vorstellung zu geben, gleichsam die lehrende Kraft; die zweite ist die Kraft, nicht nur von Reue und Glauben eine Vorstellung zu geben, sondern dieselben wirklich hervorzubringen, zu

wirken; die dritte ist die Kraft, die realen Gnaden Gottes auszuteilen.

Gegenwärtig ist namentlich von der *vis excitativa, effectiva* die Rede, und zwar mehr im allgemeinen, daß wirklich die Schrift eine *vis effectiva* hat, eine Wirkung auszuüben, und zwar immer. Von der *vis collativa* wird namentlich in § 62 beim Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium gehandelt werden.

Unser Lehrsatz hat klaren Beweis in der Schrift selbst, welche sowohl dem ganzen Wort Gottes (Heb. 4, 12), als auch den einzelnen Teilen, dem Gesetz (5. Mose 33, 2; 2. Kor. 3, 6; Röm. 7, 10; 4, 14. 15) wie dem Evangelium (Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18; Joh. 6, 63. 68) Kraft und Wirksamkeit zuschreibt.

Nach den Aussagen der Schrift ist weder das Gesetz, noch das Evangelium ein toter Buchstabe, welchem erst von anderswoher etwa durch Hinzutreten des Geistes oder durch die Prediger eine gewisse Wirkung gegeben würde. Vielmehr haben beide in sich selbst Kraft, im Geist und Willen des Menschen bestimmte Wirkungen hervorzubringen. Quenstedt:[1] *Quando verbo Dei, seu S. Scripturae vim et efficaciam divinam effectus spirituales producendi tribuimus, non de evangelio tantum, sed et de lege id intellectum volumus.* — Gerhard[2]: *Distinctae quaestiones sunt de efficacia verbi divini in genere, et de efficacia evangelii in specie . . . . . Quamvis enim lex non sit medium atque organum illud, per quod Deus vult accendere fidem in Christum, tamen et ipsa non est littera mortua, sed occidens, ut loquitur apostolus 2. Cor. 3, 6, iram operans, Rom. 4, 15, sicque in suo genere non minus efficax quam evangelium.*

Da Gottes Wort, sowohl Gesetz wie auch Evangelium, in sich selbst Kraft hat, so kann seine Wirkungskraft nicht erst vom Gebrauch abhängig gemacht werden. Das Wort hat auch außer dem Gebrauch (*extra usum*) Kraft. Beweis:

1.) Joh. 6, 63: „Die Worte, die ich rede, die sind Geist

---

1 *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. XVI, ecthes., observ II, p. 170.*

2 *Loci, tom. XIII, loc. XXIV, cap. VI, sect. I, § CCLIII, 10, p. 74.*

und sind Leben." Die Beweiskraft liegt in der Verbindung mit dem Vorhergehenden: „Der Geist ist es, der da lebendig macht." Meine Worte sind Geist; also sind meine Worte Leben, d. h. Leben, dadurch Sünder können lebendig werden. Sie haben solche Kraft, wie sie der Geist hat. Was aber, wie es nun hier mit dem Wort ist, seiner Natur nach solche Kraft hat, hat sie auch außerhalb des Brauchs.

2.) Jak. 1, 21: „Nehmet das Wort an mit Sanftmut, das in euch gepflanzet ist, welches kann eure Seelen selig machen." Nach diesem Spruch ist durch die Predigt das Wort in sie gepflanzt als ein Wort, welches δύναμις hat, selig zu machen, eine Kraft, die es nicht erst durch das Einpflanzen empfing; schon vor dem Einpflanzen (*ante usum*) war es ein λόγος δυνάμενος nicht erst durch das Einpflanzen, Hineinpredigen in die Seelen. Und die Ermahnung, dies kräftige Wort aufzunehmen, zeigt ja, daß es vor dem Aufnehmen kräftig war und ohne dasselbe auch kräftig bleibt. Ganz so Luther[3]: „Und als denn ist abermal hier die Kraft und das Wort nicht zu scheiden, sondern das Wort und die Kraft ist ein Ding, nicht anders, denn so viel gesagt: Als ein tätiges oder kräftiges Wort, daß die Kraft sei das Wesen und die Natur des Worts, das in allen Dingen wirket." — An anderen Stellen:[4] „Das Wort Gottes, daran er (der Gläubige) hanget, ist allmächtig und Gottes Kraft (Röm. 1, 16), das lässet ihn nicht fallen noch sinken. . . . . Das Wort ist eine göttliche und ewige Kraft . . . . . Darum ist es wohl eine göttliche Kraft, ja Gott ist es selber . . . . . Wiewohl das Wort gering ist und nichts scheinet, weil es aus dem Munde geht, so ist doch eine so überschwengliche Kraft darinnen, daß es die, so daran hangen, Kinder Gottes macht. Joh. 1, 12." Im letzteren Zitat stellt Luther gleich die Kraft an sich und *extra usum* und die Wirkung bei rechtem Brauch nebeneinander. Unsere Dogmatiker bezeichnen diesen Unterschied der *efficacia* des Worts als *efficacia actu primo* und *actu secundo;* das erstere ist die einwohnende Kraft,

---

3 Kirchenpostille, Predigt am Christtage, Leipz. Ausg., B. XIII, S. 136.

4 Antwort auf Heinrich VIII. von England Buch, Leipz. Ausg., B. XVIII, S. 208, und Auslegung der 1. Epist. Petri (1523) zu Kap. 1, 25, Leipz. Ausg. B. XI, S. 499.

das letztere die Wirkung, *effectus,* beim rechten Brauch. So die Wittenberger Theologen in ihren Thesen gegen Rathmann[5]: „Wir machen nicht unbillig einen Unterschied zwischen der Kraft oder *actum primum,* und zwischen der göttlichen Wirkung oder *actum secundum* des äußerlich gelesenen und gepredigten Wortes. *Per se* und an sich selbst ist es allezeit eine Kraft, oder hat an sich eine Kraft, alle und jede Zuhörer zu bewegen." So Tarnovius:[6] *Dei verbum vim illuminandi, convertendi et sanctificandi actu primo semper a Deo inditum habet, quia est ministerium Spiritus (2. Cor. 3, 8) et potentia Dei ad salutem omni credenti (Rom. 1, 16) et ante et extra usum, quamvis non ante et extra usum actu secundo convertat et repugnantes illuminet.* Es wirkt überhaupt *extra usum legitimum* nicht. Es hat alle Kraft *extra usum,* aber es ist von Gott überhaupt so verordnet, daß es seine Kraft nur *usu legitimo,* durch Predigen und Lesen, durch Hören und darauf Achten zur Wirkung (*effectus*) kommen lassen soll. Und also folgt daraus, daß es Kraft hat an sich, doch nicht, daß es auch außer dem legitimen Brauch dennoch Wirkung hervorbrächte. Ja, dies letztere folgt auch trotz seiner innewohnenden Kraft nicht jedesmal und immer bei legitimem Brauch. Wir verstehen ja unter Kraft nicht das tatsächliche Wirken, sondern die immer vorhandene Mächtigkeit, die Wirkung hervorzubringen. Das Wort wirkt nicht physisch; das Wort wirkt vor allen Dingen nicht *irresistibiliter.* Quenstedt:[7] *Habet verbum Dei, ex ipsius Dei ordinatione et voluntate, etiam ante et extra usum legitimum, intrinsecam, divinam et sufficientem, indifferentemque ad omnes homines vim et efficaciam ad spirituales et divinos effectus, cum gratiosos et salvificos, ut regenerationis, conversionis, illuminationis, salvationis, tum punitorios, ut concussionis, mortificationis, damnationis immediate, vere ac proprie producendos.* Quenstedt weist darauf hin, daß doch nicht gesagt

---

5 *Thes. XIV; cf. Quen., l. c., distinct. VIII, p. 171.*

6 *De libero arbitrio, thes. XLIII; cf. Quen., l. c.* — Tarnovius, ein vorzüglicher Dogmatiker, war Prof. zu Rostock; er starb 1633. Unter seinen Schriften sind zu nennen: *De sacrosancto ministerio, de libero arbitrio,* und andere Schriften über einzelne Artikel. Wiewohl er pietistisch gerichtet war, steht er doch in bezug auf die Kraft und Wirksamkeit des Wortes korrekt. Seine Erklärung ist desto gewichtiger.

7 *L. c., qu. XVI, thesis, p. 169.*

werden könne, daß das Wort an sich Kraft habe, wenn es diese Kraft nur bei den Erwählten hätte (kalvinistische Lehre), denn dann wäre die Wirkung abhängig von einem bestimmten Dekret Gottes. Es könnte auch nicht von einer Kraft des Wortes *per se* geredet werden, wenn es nicht *immediate,* sondern erst vermittelt durch andere göttliche Kraft wirkte; es würde auch nicht *vere* wirken, wenn es die geistlichen Zustände nur beschriebe, aber nicht tatsächlich wirkte, auch nicht *proprie,* wenn es nicht die Bekehrung selbst, sondern nur etwas dazu Vorbereitendes wirkte. Wir schreiben also dem Wort nicht nur *vis repraesentativa, objectiva, significativa,* sondern *effectiva, vera* und *realis* zu.

Antithetiker in bezug auf die Kraft und Wirksamkeit des Wortes sind:

1.) Schwarmgeister. Schwenckfeld: Das lebendigmachende Wort ist nicht das geschriebene, sondern Christus selbst. — Weigel: Das Schriftwort ist ein toter Buchstabe, der nur am Papier und den Ohren hängt.

2.) Pietisten. Als Vorläufer gilt Andreas Osiander. Er sagt[8]: „Das Wort, das man uns prediget und Gottes Wort nennet, das ist nur eine auswendige Stimme und menschlich Wort, das durchs Menschen Mund ein Anfang, und bald in der Luft wieder ein Ende nimmt. Das äußerliche Wort ist nicht das inwendige, es zeiget's aber an und macht's offenbar. Rathmann:[9] „Die Axt hauet nicht, wo nicht der Holzhauer der Axt erstlich eine Kraft und Nachdruck gibt; die Schrift bekehrt nicht, wo nicht der Heil. Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringe." Nach seiner Meinung kommt erst durch den legitimen Gebrauch, Predigen und Betrachten, die göttliche Kraft zur Schrift, und ist von dieser jeden Augenblick trennbar. „So viel hat die Schrift als Schrift betrachtet an sich, daß sie zeuget, lehret, weiset *objective,* wie in einem

8 Bei Quenstedt, *l. c. antithes., p. 173.*

9 Erinnerung, S. 13. 44. 49; bei Quenstedt, l. c. — Herm. Rathmann, geb. 1585, † als Pastor zu Danzig 1626. Er wurde wegen seiner Schrift: „Jesu Christi, des Königs aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich" (1621), in der er behauptete, das Wort habe keine innerliche Kraft ohne Hinzukommen des Geistes, von seinem Kollegen Corvinus verketzert. Die vom Rat von Danzig von den Universitäten Königsberg, Jena, Wittenberg erbetenen Gutachten fielen gegen Rathmann aus.

wahrhaftigen Zeugnis, Gemälde, Kontrafaktur oder Zeichen, was Gottes Wesen, Wille und unser Gebühr sei."[10] Die Schrift habe an sich nur *lumen historicum et instrumentale,* das sogenannte Schriftlicht, nicht *lumen subjecti* oder *lumen internum* und *vis illuminandi.* Ebenso stand Kaspar Movius, litauischer Prediger, ein Parteigenosse Rathmanns.

3.) Die Sozinianer. Der *Catechismus Racoviensis* sagt: Das gepredigte Wort trifft nur die Ohren.

4.) Die meisten Kalvinisten lehren auch, man müsse äußeres und inneres Wort unterscheiden, und das äußere Wort sei nur *significans* und bringe keine geistliche Wirkung hervor; die Bekehrung werde nur unmittelbar durch den Heil. Geist gewirkt. Zu solcher Lehre drängt sie notwendig ihre Lehre von der absoluten Prädestination. Calvin:[11] *Notandum est, quod externa actione figurat et testatur minister, Deum intus peragere, ne ad hominem mortalem trahatur, quod Deus sibi uni vindicat.* Ökolampadius[11*] sagt in einer Schrift von 1525: „Die Worte der Schrift haben die Kraft und Macht nicht, beizubringen, was sie andeuten, es wäre denn, daß wir daraus wollen eine *magiam* machen; das menschliche Herz hat innerlich die Kraft der Worte."

Nach allen diesen Erklärungen stellt die Schrift nur dar, hat aber an sich keine inwendige Kraft, die dargestellten geistlichen Vorgänge zu wirken, sondern erlangt diese Kraft erst im Gebrauch, weil dann der Heil. Geist hinzutritt und diselben wirkt.

Die Stützen dieser schwarmgeistigen Ansicht sind:

1.) Wenn die Schrift von der Kraft des Wortes rede, so verstehe sie darunter das wesentliche Wort, nämlich Christum. Dagegen: In Joh. 6, 63 unterscheidet Christus sich selbst von seinem Wort und widerlegt damit jene Behauptung.

2.) Von den Worten, die Christus selbst rede, gelte wohl, daß sie Geist und Leben seien, aber nicht vom Wort, das Menschen predigen. Dagegen: Der Herr sagt: „Wer euch höret, der höret mich."

---

10 Aus der Vorrede zu Rathmanns Gnadenreich, B. 1, S. 1; bei Quenstedt, l. c.

11 *Instit., tom. II, lib. IV, cap. XIV, § 17, p. 361.*

11* Cf. Hülsemann, *De auxiliis gratiae, ed. II, p. 174.*

3.) Hätte das Wort an sich Kraft, so brauchte man ja nur einem Menschen das Evangelium Johannis um den Hals zu hängen, um ihn selig zu machen. Diesen unsinnigen Einwurf bringen Schwenckfeld und auch Rathmann. Das Evangelium Johannis, sofern es wesentlich Gottes Wort ist, nämlich die göttliche Wahrheit, kann man niemandem um den Hals hängen; man kann durch dasselbe nur selig machen durch den legitimen Brauch, durch das von Gott befohlene Predigen.

4.) Die Schrift könne an sich und *extra usum* nicht Kraft haben, denn nach lutherischer Lehre seien Gottes Wort und Schriftkodex nicht identisch; so sei nicht abzusehn, wo außer dem Gebrauch eigentlich Gottes Wort mit seiner Kraft sein solle. Quenstedt:[12] *Quaerit Movius, ubi Verbum Dei sit extra usum? Respondemus ex mente nostratium, originaliter esse in Deo, ceu conceptum et mentem Dei, repraesentative in Bibliis seu codicibus sacris, subjective et habitualiter in hominum mentibus,* οἰκονομικῶς *seu dispensative in divina ordinatione, destinatione et sanctificatione.*

5.) In Röm. 1, 16 liege eine Metonymie vor. Beza:[13] *Locutionem hanc apostolicam esse figuratam et in specie metalepticam, quia ponatur effectus pro causa instrumentali subserviente; evangelium est potentia Dei ad salutem, h. e. inquit, instrumentum, quo efficaciter utitur ad nos servandos Deus.*

LEHRSATZ III.

Sofern Gottes Wort doch Wort, oder Rede, ist, ist seine Kraft eine moralisch wirkende.

Anmerkung: — Es heißt 2. Pet. 1, 19 vom Wort: „Ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet." Das Wort Gottes richtet sich also an den Sinn des Menschen. In 2. Kor. 4, 6 bezeichnet Paulus als Aufgabe des Predigtamtes, daß durch dasselbe die Erleuchtung von der Klarheit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi entstände. So ist dies also des Wortes Kraft, daß es Erkenntnis gibt. Dasselbe sagen aus Psalm 119, 104. 130; Eph. 3, 6—19. Nach letzterer Stelle besteht die erleuchtende Wirkung der Predigt darin, daß sie Erkenntnis gibt. Daher bleibt

12 *L. c., fontes solut. 17, p. 186.*
13 *Cf. Quenstedt, l. c.,* ἐκδίκησις *2, p. 181.*

Gottes Wort von vornherein ohne alle Frucht, wo es nicht zum Verstehen desselben kommt (Matth. 13, 19). Nach Psalm 119, 32 besteht die zum Lauf im Gehorsam gegen Gottes Gebot bewegende Kraft in Tröstung des Gemüts. Endlich nach 2. Tim. 3, 15 hat Gottes Wort Kraft zu widerlegen und zu überzeugen.

Mit dem allen wird von der Weise des Wirkens der Schrift dies gelehrt, daß des Menschen Sinn und Gedanken auf die Schrift gerichtet, daß sein Geist mit Erkenntnis der im Wort vorgetragenen Wahrheiten erfüllt wird, und auf diesem Wege ihm Herz und Gemüt in mancherlei Weise bewegt werden sollen. Die Wirkung der Schrift geht also nach Aussage der Schrift in einer dem geistigen Wesen des Menschen angemessenen Weise vor sich; sie ist geistig vermittelt. Die Kraft des Wortes ist, wie wir es ausdrücken, eine psychologische, oder, wie unsere Dogmatiker sagen, eine moralisch wirkende. Hülsemann:[1] *Verbum Dei in prima sua institutione acceptum virtutem divinam illustrandi mentes hominum tenebrosas notitia rerum divinarum, flectendi voluntates a malo ad bonum, ab odio ad fiduciam erga Deum etc. exercere, applicatum ad subjectum idoneum per modum causae instrumentalis, non physice quidem per contactum agentis, sicut opium, rhabarbarum, venenum, ignis etc. physice agunt in subjecto idoneo, sed moraliter, illustrando mentem, commovendo voluntatem, purgando affectus etc. Sic enim τὸ moraliter hic accipiendum est, ut non opponatur hyperphysico contactui et motui, sed contradistinguatur tantum motui et contactui physico;* siehe Baier,[2] ferner Quenstedt in *observat.* 4,[3] wo er erklärt, daß das Wort Gottes nicht nur moralische Wirkung hat, also zugibt, daß es allerdings moralisch wirke, nur nicht allein so. Auf diese moralische Wirkung weist er auch hin in dem Kapitel *de justificatione, thes. XII:*[4] *Forma justificationis in genere consistit in efficientia mutationis certae in homine peccatore, non quidem physicae, sed moralis.* Hülse-

[1] *Praelect. in Form. Conc., sect. I, pars 2, § 2; cf. Quenstedt, pars. I, p. 172.*
[2] *Compendium, proleg., cap. II, § XXXIX, nota, p. 85.*
[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. XVI, ecthes., p. 170.*
[4] *L. c., pars III, cap. VIII, sect. I, p. 519.*

mann weist noch darauf hin, daß die Heil. Schrift, die allerdings etwas ihr Besonderes habe, doch auch hier etwas mit jeder Schrift Gemeinsames habe:[5] *Commune id habet, quod,quemadmodum verbum hominis est character* (Ausdruck) *et index* (Anzeige) *animi, quo mediante homines sensa animi sui alteri significant, sive ad petendum ea, quae volunt, seu ad communicandum ea, quae habent, ita verbum Dei index est voluntatis divinae, quo significavit Deus, quid nos credere et facere velit.*

Wir verwerfen auf Grund der Schrift und mit unsern Dogmatikern jede Ansicht von der Wirkung der Schrift, oder des Wortes Gottes, wonach sie wie ein Zaubermittel, wie eine Medizin, magisch oder mechanisch-physisch wirkt. Solche Ansichten fanden sich früh in der Kirche. Quenstedt z. B. berichtet, daß schon in der ältesten Kirche der Brauch vorhanden war, durch Umhängen von Schriftsprüchen oder Teilen der Schrift Krankheiten zu vertreiben usw. Er sagt darüber:[6] *Eo quidem dementiae in primitiva ecclesia progressae sunt quaedam imperitae ac superstitiosae mulieres, et* ἀποτρόπαιαν *seu magicam quandam vim ipsis Scripturae litteris, syllabis ac vocibus tribuerent, et ad illarum vel pronunciationem, vel gestationem, vel suspensionem, vel aliam aliquam usurpationem, quosdam humanis viribus majores effectus produci, v. g. morbos, daemones, spectra aliaque mala fugari vel depelli posse, existimarent.* Ähnlicher Mißbrauch findet sich in Menge auch heute. Eine magische Wirkung der Schrift erwarten auch die vielen heutigen Tages, die der Predigt des Wortes im eigentlichen Sinne nur beisitzen, ohne nach Verständnis des gepredigten Wortes zu trachten.

Unsere Dogmatiker geben reichlich Zeugnis, worin sie eine magische und physische Wirkung der Schrift verwerfen. Quenstedt:[7] *Non tamen propterea agit aut operatur* (*scriptura sacra*) φυσικῶς *seu naturaliter, stricte loquendo* (*stricte* bezieht sich darauf, daß im gewissen Sinne die Dogmatiker von einer physischen oder natürlichen Wirkung der Schrift reden, aber darunter die Wirkung verstehn, die der Natur des Wortes

5 *De auxiliis gratiae, disp. III, IV, p. 178.*

6 *L. c., pars I, cap. IV., sect. II, qu. XVI, ecthes., I, p. 169.*

7 *L. c., ecthes., 12, p. 172.*

angemessen ist und aus der Natur des Wortes folgt.), *vel naturali et physico modo, per contactum scil. physicum, sicut venenum agit physice.* Die Wittenberger[8] Theologen im Streite mit Rathmann sagen: „Wir legen keineswegs den Wörtern, Silben und Buchstaben, wie sie auf dem Papier geschrieben, eine heimliche, verborgene, natürliche oder magische, oder auch übernatürliche Kraft bei (d. i. wir sagen nicht, daß aus den Wörtern als solchen die Kraft herausgehe, es geschehe auf eine magische oder eine andere Art.)". — Löscher:[9] *Conversionem et reliquos oeconomiae salutaris actus non mechanice, sed eo, qui spiritibus conveniat et supra naturam sit, modo fieri, diligenter contra Naturalistas* (Rationalisten) *est defendendum.*

LEHRSATZ IV.

Die wahre Kraft, von welcher die Wirkungen des göttlichen Wortes eigentlich abhängen, ist eine übernatürliche Kraft und nichts anders als die Kraft Gottes selbst; und die an dem Sünder zur Seligkeit geschehenden Wirkungen der Schrift sind als solche im vollen Sinne des Wortes übernatürliche.

Anmerkung: — Die Schrift wirkt nicht mechanisch, sondern moralisch (Lehrsatz III), aber nicht nur moralisch. Die Schrift selbst lehrt vielmehr von ihrer Wirkungsweise, daß:

1.) in dem Worte Gottes Gott selbst wirke (Röm. 1, 16). Ist das Evangelium eine Kraft Gottes, so wirkt Gott selbst. Es gibt und kann keine von Gott abgelöste und anderswo hineingebundene göttliche Kraft geben. Gott und seine Kraft sind identisch.

2.) Die durch das Wort hervorgebrachten Wirkungen: Wiedergeburt, Erleuchtung, Heiligung usw., werden Gott selbst und speziell (*per appropriationem*) dem Heil. Geist zugeschrieben

8 *Theol. in causa Rathmanni* bei Bertling, „Was die Luth. Kirche von der Kraft der Heil. Schrift lehre und nicht lehre," S. 4.

9 *Praenotiones theologicae Ed. 1708, p. 223,* bei Bertling, a. a. O., S. 5. — Valentin Ernst Löscher wurde 1673 zu Sondershausen geboren. Bis 1702 war er Professor zu Wittenberg, dann Superintendent und Konsistorialrat in Dresden. Er war der bedeutendste Gegner der Pietisten und als Gelehrter wie als Christ ausgezeichnet. Seine Hauptschriften sind: *Timotheus verinus. Historia motuum,* Reformationsakte. Er war auch Herausgeber der „Unschuldigen Nachrichten." Er starb am 12. Dez., 1749.

(Joh. 1, 13: „Von Gott geboren"; Joh. 3, 5: „Geboren werde aus dem Wasser und Geist"; 1. Joh. 5, 4: „Was von Gott geboren ist"; vergl. 4, 7; 5, 1; 1. Kor. 12, 3: „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den Heil. Geist"; Jak. 1, 18: „Er hat uns gezeuget nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit"; Joh. 3, 6: „Was vom Geist geboren wird").

3. Der Mensch kann von Natur vom Geist Gottes, also von geistlichen Dingen und so von der Schrift selbst, nichts verstehn.

Mit dem allen lehrt die Schrift, daß die Kraft des Wortes Gottes nicht nur eine moralisch wirkende ist, wie jede menschliche Schrift sie hat, sondern eine übernatürliche. Die moralisch wirkende Kraft einer Rede setzt voraus, daß der Hörer ihre Gründe und Beweisführungen völlig verstehen, in ihrer Beweiskraft erkennen, und so das Vorgetragene sich aneignen und dessen Intentionen nachgeben kann. Trifft diese Voraussetzung nicht zu, so kann auch von blosser moralischer Wirkung nicht die Rede sein. Sie trifft aber nicht zu bei Gottes Wort, denn der Mensch kann aus sich selbst die Schrift nicht verstehn. Wirkt nun die Schrift als Gottes Wort allerdings dennoch moralisch, d. h. so, daß der Mensch ihre Argumentationen versteht, würdigt, ja selbst mit Geist und Willen ihnen zuneigt und sich unterwirft, so geschieht dies nur, weil die Schrift eine höhere als nur moralisch wirkende, nämlich eine übernatürliche Kraft hat, die nichts anders ist als die Kraft Gottes selbst. Die Wittenberger Theologen sagen hierüber im Streit mit Rathmann:[1] „Da denn ferner zu wissen, daß die Kraft nicht eben in den Buchstaben oder Wörtern natürlicherweise stecke (wie auch etwa ein ander gründlich geschriebenes Buch seine Überzeugungskraft (moralische Kraft) in sich selbst hat), sondern wir halten dafür, daß solche Kraft sei eine übernatürliche und zwar ursprünglich allein des Heil. Geistes Kraft, welcher solche dem Worte mitteilet und dasselbe, wenn es gelesen, gepredigt, betrachtet wird, lebendig macht, daß es wird ein Wort des Lebens (Joh. 6, 68), ein Wort des Heils (Apg. 11, 14), ein Geruch des Lebens zum Leben. Hülsemann:[1*] *Habet (Verbum Dei) peculiarem vim prae verbis hominum persuasoriis.*

[1] Vgl. Bertling, Vorstellung, S. 5.

[1*] *De auxiliis gratiae, disp. III, qu. VI,* § 9, *p. 255.*

quod persuadet auditoribus ea, quae sensui humano non sunt analoga, neque intellectui, qui per sensus cognoscit, neque voluntati, quae gratum et ingratum ex analogia cum sensibus metitur, congruentia. Val. Löscher:[2] *Quando autem optimi scriptores actum conversionis naturalem esse dicunt, non eo, quem rejecimus, sensu loquuntur, ut mechanicum vel alium quemvis physicum modum conversioni tribuant, sed contra Pelagianos . . . . . , pro morali solum suasione conversionem habentes* (die also die bekehrende Kraft der Schrift nur in deren deutliche Lehre von der Bekehrung setzen) *disputant, idque solum indicant, non superesse in corrupto homine vires, quibus suasione morali obsecundare possit.*

In Antithese hierzu stehn alle Pelagianer und Rationalisten, welchen Namen sie auch führen mögen. Arminianer, Sozinianer, grobe und feine Synergisten nehmen entweder nur oder zum Teil eine nur moralisch wirkende Kraft des Wortes an. Die Schrift wirkt überzeugend und bewegend auf den Menschen nur durch die Deutlichkeit ihrer Lehre und durch die Eindringlichkeit ihrer Beweise.

In denselben Irrtum fallen auch die, welche zwar die wirklich bekehrende Kraft der Schrift allein der im Wort wirkenden Kraft Gottes selbst zuschreiben, aber zugleich statuieren, daß der Mensch an sich nach dem ersten Hören des Worts wenigstens Wunsch und Willen haben könne, bekehrt zu werden (Melanchthons *facultas se applicandi ad gratiam*). Hier wird wenigstens am ersten, aber doch so entscheidenden Anfang, eine nur moralische Wirkung der Schrift statuiert.

LEHRSATZ V.

Das Verhältnis, in welchem die Kraft Gottes selbst zu dem Worte steht, ist dies, dass der Heil. Geist die erste Ursache der Wirkungen des göttlichen Wortes ist, das Wort aber das Werkzeug des Heil. Geistes.

Anmerkung: — Da die Schrift selbst die Erleuchtung, Bekehrung und alle andern Wirkungen der Schrift sowohl Gott selbst (Joh. 1, 13; 1. Joh. 3, 9; 1. Kor. 6, 11; Röm. 8, 33), als auch dem Worte Gottes (1. Pet. 1, 23; 2. Kor. 3, 9;

2 *Praenotiones theologicae, p. 223.* vgl. Bertling, a. a. O.

5, 18) zuschreibt, so läßt sich beides nur in dem Verhältnis fassen, daß Wort und Schrift nur die Stelle eines ὄργανον einnehmen. Dies bezeugt die Schrift auch ausdrücklich Jak. 1, 18: „Er hat uns gezeuget nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit."

Nun ist die Frage, was für ein Werkzeug die Schrift ist, wenn Gott durch dieselbe wirkt. Antwort:

1.) Die Schrift ist nicht als ein solches Werkzeug anzusehn, worin die Gotteskraft gleichsam eingeschlossen ist. Es gibt keine göttliche Kraft neben Gott, die abtrennbar wäre von ihm und nicht er selbst wäre. So kann weder die Gnade noch Barmherzigkeit Gottes in solcher Art gedacht werden. Die Gnade darf nicht als etwas außer Gott Existierendes und der Kirche gleichsam als ein Fonds, Gabe und Schatz Übergebenes und in Wort und Sakrament Eingeschlossenes gedacht werden. Das ist papistische Irrlehre. Sie hängt zusammen mit ihrer Lehre vom *opus operatum* und der magischen Wirkung des Wortes und zumal des Sakraments. Die der papistischen Irrlehre entgegenstehende Schriftlehre setzt herrlich Chemnitz[1] auseinander: *Sed accurate et sollicite cavendum est, quando de sacramentorum virtute et efficacia disputamus, ne ea, quae propria sunt gratiae Patris, efficaciae Spiritus, et meriti Filii Dei, Deo adimamus, et ad sacramenta transferamus, hoc enim esset crimen idololatriae . . . . . Sicut igitur evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti, non quod magica* (hier sieht man recht deutlich, was eigentlich das *non magica* meint, nämlich: Es ist die Gnade nicht eingeschlossen) *quaedam vis characteribus, syllabis aut sono verborum inhaereat, sed quia est medium, organon seu instrumentum, per quod Spiritus sanctus efficax est, proponens, offerens, exhibens, distribuens et applicans meritum Christi et gratiam Dei ad salutem omni credenti, ita etiam sacramentis tribuitur virtus seu efficacia, non quod in sacramentis extra seu praeter meritum Christi, misericordiam Patris et efficaciam Spiritus sancti quaerenda sit gratia ad salutem . . . . . Hoc modo manet Deo gloria sua, ut gratia non alibi quaeratur quam apud Deum Patrem, pretium*

[1] *Examen. de sacramentorum efficacia et usu, p. 19.*

seu causa remissionis peccatorum et vita aeterna non alibi quaeratur quam in morte et resurrectione Christi, efficacia regenerationis ad salutem non alibi quaeratur quam in operatione Spiritus sancti. Was hier Chemnitz in bezug auf die Sakramente ablehnt, ist auch in bezug auf Schrift und Wort Gottes abzulehnen, als wären sie etwas selbständig Wirkendes. Wenn die Schrift die Wiedergeburt und anderes wirkt, so ist dies, wie Chemnitz sagt, die *operatio* des Heil. Geistes selbst. Wir treten also mit dieser Lehre den Papisten gegenüber, aber auch den Sozinianern, Arminianern, Rationalisten, welche ja auch der Schrift eine selbständige vom Heil. Geist unabhängige Wirkung zuschreiben, aber nicht nach papistischer Weise diese Wirkung durch eine von Gott getrennte und in die Gnadenmittel gelegte Kraft geschehn lassen, sondern durch eine moralische, in der Deutlichkeit der Schrift beruhende Kraft.

2. Es ist aber die Schrift und Gottes Wort auch nicht ein an sich totes Werkzeug (Schwärmer) des Heil. Geistes, so daß die geistlichen Wirkungen nur vom Heil. Geist ausgingen ohne Teilnahme der Schrift daran. Die Schrift selbst gibt für diese irrige Ansicht nicht dadurch Grund, daß sie das Wort vergleicht mit einem Hammer (Jer. 23, 29), Stecken (Psalm 23, 4), Szepter (Psalm 45, 7), also mit an sich toten Instrumenten, die von sich selber nicht wirken, sondern erst, wenn sie durch eine andere *causa agens* bewegt werden. Denn die Vergleiche mit einem Hammer usw. bezeichnen nicht das Wesen des Worts, sondern die Tätigkeit seines Wirkens und die Gewalt seiner Wirkung. Es wird ja das Wort nicht mit einem Hammer schlechthin, sondern mit einem schlagenden Hammer, nicht mit einem unbewegt liegenden, sondern mit einem hauenden Schwert verglichen. Diese Gleichnisse stellen also das Wort als lebendiges Werkzeug (*instrumentum animatum*) hin. Und noch unmittelbarer tun das die Gleichnisse vom Samen (1. Pet. 1, 23), Feuer (Jer. 23, 29), Leuchte (2. Pet. 1, 19). Gegen diese schwarmgeistige Ansicht, die in dem Wort an sich nur ein totes Instrument sieht, sprechen auch alle Stellen, welche eine Kraft des Wortes aussagen (Joh. 6, 63; 1. Pet. 1, 23). Der Begriff Instrument hat hier überhaupt nicht im gewöhnlichen Sinne statt,

sondern in einem weiteren, wonach man darunter Dinge versteht, die selbst etwas wirken, nur nicht aus ursprünglich selbständiger, sondern ursprünglich mitgeteilter und untrennbar verbundener Kraft. In diesem Sinne nennt schon die *Confessio Augustana* u. darnach die Dogmatiker das äußere Wort ein Instrument. Quenstedt bemerkt, es sei daher eigentlich angemessener, das Wort nicht als *instrumentum*, sondern als *medium* zu bezeichnen. Behm:[2] *Dei verbum ratione externae praedicationis vel οἰκονομίας instrumentum esse et dici posse, divinam tamen potentiam verbo interne communicatam instrumentum appellare nobis hactenus religio fuit . . . . . Dei namque potentia, quae de evangelio praedicatur, non est alia ab ipsius Dei potentia, sed ipsa Dei potentia. Quis autem hanc Dei potentiam instrumentum nominaret?* Allerdings kann doch niemand die Schrift ein totes Werkzeug nennen wollen, welches dem Wesen nach der göttliche Sinn, die göttliche, wirkungskräftige Wahrheit ist. Selbst ein rein menschliches, mit menschlichem Sinn erfülltes Wort, kann nicht eigentlich unter die *instrumenta passiva* oder *inanimata* gerechnet werden. Aus dem allen folgt die Verwerflichkeit des schwarmgeistigen Grundsatzes, daß der Geist wirke ohne die Schrift. Geist nicht ohne Schrift, Schrift nicht ohne Geist, das ist gesunde Lehre.

3.) Das wahre Verhältnis zwischen Geist und Wort und des Wortes zum Geist als des Geistes Mittel, oder Instrument, ist dieses, dass Geist und Wort unzertrennlich verbunden sind und stets in einem unteilbaren Akte zusammenwirken. Das folgt aus allen bisher erkannten Schriftwahrheiten. Es ist bewiesen, daß die Schrift nicht wirkt ohne den Geist, und daß der Geist nicht wirkt ohne die Schrift. Die Geisteswirkungen sind stets auch Schriftwirkungen. Geist und Schrift sind unabtrennlich verbunden in ihrem Wirken, nämlich auf Grund des freien, gnädigen Willens Gottes. Dieses lehrt die Schrift 1. Kor. 1, 21: „Gefiel es

---

2 Quenstedt, *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. XVI, font. sol., 15, p. 185* . . . Michael Behm, geb. 1612 zu Königsberg, Professor der Theologie zu Königsberg, später Hofprediger bei der verwitweten Königin von Schweden. Sein Vater war der berühmte Jurist Johann Behm. Er starb 1650.

Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben." Dieser Spruch redet nicht historisch, von einem gegebenen Falle, sondern von der Ordnung (*ordinatio, οἰκονομία*), die Gott nach seinem Wohlgefallen gemacht hat. Gott will nicht anders Glauben geben als durchs Wort, oder: Der Geist wirkt nicht anders Glauben als durchs Wort. Nun folgt hieraus, daß der Geist nicht anders wirkt als durchs Wort, aber auch dies, daß, woimmer das Wort gepredigt wird, der Geist wirkt. Denn ohne dies könnte man doch eine beständige Zusammenwirkung von Geist und Wort nicht statuieren. Aber die Schrift lehrt auch dies deutlich Röm. 10, 17: „So kommt der Glaube aus der Predigt." Auch hier ist nicht ein einzelner Fall, sondern die Ordnung gemeint (vergl. V. 14). Nach vielen andern Stellen aber, z. B. 1. Kor. 12, 3, wirkt der Geist den Glauben. Und Jes. 55, 11 macht Gott eine Parallele zwischen dem Regen und dem Wort. Nun macht der Regen immer feucht und an sich immer fruchtbar. Soll also nach Gottes Willen das Wort immer etwas wirken, oder ist es Gottes Ordnung nach seinem Wohlgefallen, daß sein Wort immer Kraft haben soll, etwas auszurichten, und ist doch einmal der in den Menschen eigentlich als *causa efficiens principalis* Wirkende der Heil. Geist, so wird auch durch Jes. 55, 11 in Verbindung mit Röm. 10, 17 und 1. Kor. 12, 3 bestätigt, daß Wort und Geist immer verbunden seien, und dass immer der Geist wirkt, wo das Wort erschallt. Quenstedt:[3] *Virtus convertendi Spiritui sancto propria est et naturalis, eique principaliter competit, verbo autem ceu medio, suo modo, ex divina ordinatione communicatur realiter et inseparabiliter . . . . . Nihilque aliud volunt nonnulli nostrorum theologorum, quando potentiam illuminandi et convertendi verbo Dei dicunt esse essentialem, quam quod ea ipsa sit interna seu intrinseca, perpetua, inseparabilis, necessaria ex necessitate divinae ordinationis, ad integritatem et internam Verbi divini perfectionem pertinens, gratiose tamen, mystice, communicative et per dependentiam a divina ordinatione.* Joh. Musäus:[4] „Ich habe . . . . . bestätigt, daß nämlich das *motivum formale fidei divinae*

[3] *L. c., font. solut., VI, p. 184.*
[4] Ausführliche Erklärungen, S. 62, vgl. Bertling, Vorstellung, S. 44.

principale, oder die Hauptbewegungsursache sei Gott als die *prima veritas,* die selbständige, unwandelbare Wahrheit, *motivum instrumentale* aber, oder die Mittelsbewegungsursache, sei die Heil. Schrift, und Gott wirke den übernatürlichen Beifall, oder Glauben, im Herzen des Menschen nicht ohne und außer der Schrift, sondern durch dieselbe, und die Schrift wirke denselben auch, aber nicht für sich allein, oder ausser und ohne Gott, sondern durch Gottes Kraft, daß beide, Gottes und der Heil. Schrift, eine unzertrennbare Wirkung sei." Joh. Gerhard:[5] *Aliud est distinguere; aliud est separare ac divellere. Scriptura et nos cum ea media salutis externa ab interna Dei virtute et operatione distinguimus, ita ut aliud sit praedicatio et auditus verbi, aliud interior conversio; in baptismo aliud aquae adfusio, aliud interna regeneratio etc. Sed ex illa distinctione* (nämlich der richtigen Unterscheidung zwischen dem äusseren Mittel und dem inneren Wirken Gottes) *non est inferenda nefaria separatio ac divulsio, cum ex ipsa Dei ordinatione media salutis externa et interna illa Dei virtus et operatio sint conjuncta. Placuit enim Deo spiritualia et coelestia sua beneficia per media externa nobis conferre.* Es wäre aber eine gottlose Trennung, wenn man sagt, daß die Schrift nur eine moralische Wirkung habe und die Wirkung Gottes eine parastatische, akzidentelle, abtrennbare sei und zur Schrift von außen hinzukomme und mit ihrer Wirkung auch nicht der Zeit nach zusammenfalle. Derartige gottlose Lehre wird nicht etwa in unsern Bekenntnisschriften gelehrt, wenn sie bekennen:[6] „Welcher den Glauben, wo und wann er will, ... wirket." Sie bekennen damit nur, daß Gott *causa principalis* sei, und daß es nicht am Wollen und Laufen des Menschen liege, wenn er zum Glauben komme.

Da Geist und Wort beständig zusammenwirken, so folgt:

1.) Daß die Schrift nichts anderes wirkt als der Geist. Das bestätigt die Schrift, denn sie kennt nur eine Erleuchtung, eine Wiedergeburt, eine Bekehrung. Sie schreibt dieselben Wirkungen in ihrer Fülle und wesentlichen Vollgestalt sowohl dem Geist wie der Schrift zu. Sie lehrt nicht,

---

5 *Loci, tom. XIII, loc. XXIV, cap. VI, sect. I, § CCLIII, 8, p. 74.*
6 *Conf. Aug., art. V.*

daß Gottes Wort nur etwas anfange und der Geist es vollende, oder umgekehrt. Die Wirkungen von Schrift und Geist sind dieselben in ihrem ganzen Verlauf. Die Wittenberger Theologen im Streite mit Rathmann sagen in ihrer Zensur:[6*] „In der Prinzipalfrage dieses Orts erkennt die Zensur nicht *conjunctionem* noch *unionem duarum actionum, sed unitatem actionis,* nicht zweierlei, sondern einerlei Erleuchtung. Denn nicht der Heil. Geist für sich an einem Orte erleuchtet und bekehrt, sondern es ist einerlei Erleuchtung und Bekehrung, welche vom Heil. Geist durchs Wort als sein heiliges, bequemes Mittel anfähet und ausgeht." . . . . . „Es ist keine andere Erleuchtung, Bekehrung und Seligmachung, welche vom Heil. Geist herrühret, und eine andere Erleuchtung, Bekehrung und Seligmachung, welche von dem Worte herrührt, sondern die Erleuchtung, Bekehrung und Seligmachung des Worts ist die Erleuchtung, Bekehrung und Seligmachung des Heil. Geistes, welche der Heil. Geist durchs Wort in den Herzen der Menschen wirkt."

2.) Der Geist wirkt nicht vor der Schrift, die Schrift nicht vor dem Geist, sondern beider Wirken fällt zusammen, sowohl der Aktion als dem Effekt nach. Quenstedt:[7] *Spiritus sanctus quidem natura prior est divino verbo, sed non natura prius agit. Conjuncta non solum sunt, sed etiam conjunctim agunt et operantur. Est itaque una et indivisa plane numero actio, quae efficienter est a Spiritu sancto tanquam principali, et ab ipso verbo tanquam instrumentali, seu potius media causa.* Die Wittenberger:[8] „Rathmann will solches nicht gefallen, darum schreibet er in der Erneuerung: ‚Wer in allem darauf dringen will, des Heil. Geistes und der Schrift Wirkung sei *numero* eine *actio,* eine Wirkung, der muß auch zugeben, daß der Heil. Geist und die Schrift eine Essenz und ein Wesen sind.' Aber das heißt übel geschlossen. Es ist zwar des Heil. Geistes und der Schrift Wirkung nicht einerlei Wirkung, denn der Heil. Geist wirkt als Hauptursache, die Heil. Schrift als Mittelursache; aber doch ist's und bleibt's eine Wirkung, denn der

6* Vgl. Bertling, a. a. O., S. 288 u. 293.

7 *L. c., font. solut., IV, p. 183.*

8 Bei Bertling, a. a. O., S. 293.

Heil. Geist und die Heil. Schrift wirken *conjunctim, tanquam causae subordinatae,* als Haupt, und Mittelursachen durch göttliche Ordnung vereinigt. *Aeque igitur verbo tribuitur illuminatio ac Spiritui Sancto, sed non aequaliter."*

LEHRSATZ VI.

Das Wirken des Heil. Geistes durch das Wort als sein Mittel besteht in einem beständigen Einflusse auf das Wort zur Hervorbringung aller heilsamen Wirkungen, welcher Einfluss auf der nach Gottes Wort ein für allemal geschehenen Vereinigung des Geistes mit dem Wort beruht.

Anmerkung: — Nach Aussage der Schrift selbst wirkt der Geist durch die Schrift. Da fragt sich, wie man dies wieder im Einklange mit der Schrift sich vorstellen soll? Diese Vorstellung ist nur dann im Einklang mit der Schrift, wenn sie im Einklang mit der christlichen Wahrheit bleibt, daß der Heil. Geist *principaliter* die Erleuchtung usw. wirkt.

Falsch sind daher folgende Vorstellungen:

1.) Das Wort interveniere gleichsam aus innewohnender Kraft zwischen dem zu bekehrenden Sünder und dem Heil. Geist und schaffe sich selbst Eingang in die Herzen, erleuchte, bekehre, bewahre. Wenn man so von des Wortes Wirkung lehrt, dann läßt man dem Heil. Geist nichts zu wirken übrig und stößt die Schrift um, welche ein wahrhaftes Wirken des Heil. Geistes lehrt. Denn Paulus sagt 1. Kor. 2, 4, daß seine Predigt geschehen sei in Beweisung des Geistes und der Kraft; und 1. Thes. 2, 13; 1. Kor. 3, 6; 2. Kor. 4, 6 schreiben die geistlichen Wirkungen Gott, *approximative* dem Heil. Geist zu. Unsere Dogmatiker bezeugen hier ihre schriftgemäße Lehrstellung durch das bekannte dogmatische Axiom, daß die Kraft zur Bekehrung nicht eingeschlossen sei in dem Worte, auch nicht, sofern es nach seinem Wesen, dem inwendigen Sinn, betrachtet wird. Gerhard:[1] *Verbum Dei nequaquam statuimus eo modo esse causam instrumentalem conversionis ac salutis, quasi vis aliqua naturalis ad hunc effectum producendum subjective inhaerens illi*

[1] *Loci, tom. XIII, de fine ministerii, loc. XXIV, cap. VI, sect. I, § CCLIII, 5, p. 74.*

insit, sed quia Deo placuit ad divinum illum effectum conversionis ac salutis hominum verbum externum tanquam causam instrumentaliter agentem evehere, nec immediate, sed mediate in negotio salutis cum hominibus agere. Quidquid igitur verbo externo hac in parte tribuitur, illud omne ac totum a divina ordinatione dependet. Martin Chemnitz äußert sich in seinem Enchiridion[2] hierüber: *Extra controversiam verum est, hanc virtutem et potentiam non inesse syllabis tanquam characteribus. Neque hoc volumus, evanidam concionatoris vocem tam potentem esse, ut per se haec efficere possit. Nam corda inflammare et convertere, poenitentiam, fidem et novam oboedientiam inchoare et efficere solius Dei efficaces operationes sunt, quas sua omnipotentia virtute in homine operatur. Et absque illa virtute Spiritus scriptura tantum mortua littera est. Sed illam virtutem Spiritus Sanctus vult operari non absque medio, sed constituit, ut verbum et sacramenta sint ordinaria media, quibus tanquam externis suis organis et instrumentis utitur, ut per illa ea, quae dicta sunt, in cordibus hominum operetur, augeat et conservet.* Chemnitz redet hier nicht den Schwarmgeistern das Wort, welche von dem Wort, wie wir es haben, sagen, es sei ein toter Buchstabe und wirke nichts, wenn nicht der Geist von außen hinzukomme; Chemnitz redet hypothetisch, logisch scheidend, von der Beschaffenheit des Worts, wenn nicht, wie es tatsächlich ist, nach Gottes Wohlgefallen der Geist unabtrennlich damit verbunden wäre, und sagt mit seinen Worten dasselbe wie Gerhard, daß in dem Worte der Heil. Geist selbst wirkt.

Nun möchte jemand einwenden, daß das Wesen der Schrift doch der geoffenbarte Sinn sei, und der müsse doch, weil er der Sache nach Gottes Sinn und Rat selbst sei, eine inhärierende, selbständige Kraft haben. Und so könnte, scheint es, behauptet werden, daß um ihres Wesens willen die Schrift in sich selbst, *subjective* und *inhaesive*, die Kraft zur Bekehrung enthalte. Auf diesen Einwurf wird geantwortet,[3] daß ein Unterschied sei zwischen *mens* ἀρχέτυπος und *mens* ἔκτυπος. Der göttliche Sinn, welcher als Wesen der Schrift innewohne, sei wohl dem

---

2 *Enchiridion praecipuorum capitum coelestis doctrinae etc., 1569,* vgl. Bertling, Vorstellung, S. 320.

3 *Introductio, p. 569 sq., cf. et Baier, proleg., cap. II, § 39, k.*

Inhalt nach identisch mit dem in Gott selbst wohnenden Sinne, aber nicht dem Sein nach. Darum sei also auch auf das Wesen des Wortes nicht ein selbständiges Wirken der Schrift zu gründen. — Diese Widerlegung ist nicht ganz befriedigend, denn einmal nimmt sie Gottes Wort nur als Darstellung (*significans*) des göttlichen Sinnes, also nicht im vollen Verstand als göttlichen Sinn. Sie stützt sich auch nicht auf den rechten Punkt, der eben nicht die Unterscheidung von *mens* ἀρχέτυπος und ἔκτυπος ist, sondern dies, daß Gottes Gedanken, die in Wahrheit mit Gott eins sind, eben von ihm nicht zu trennen sind, so daß bei aller realen Fassung des Wesens der Schrift doch dasselbe nicht als getrennt von Gott, und die Schrift gerade darum nicht als selbständig wirkend gedacht werden kann. Die Schrift wirkt beständig *dependenter,* in stetem Abhängigkeitsverhältnis von der *causa principalis,* dem Heil. Geist.

Manchmal sagen unsere Dogmatiker wohl, daß dem Worte die Bekehrungskraft *essentialiter, formaliter,* zukomme, also zu seinem Wesen gehöre; sie meinen damit aber nicht, daß die Bekehrungskraft zum Wort gehöre wie ein Akzidens zu seinem Subjekt, sondern sie sagen dies vielmehr nur im Gegensatz gegen die Schwärmer, welche die Kraft erst beim Gebrauch von außen zum Wort hinzukommen lassen. Auch wenn unsere Theologen sagen, daß dem Wort *per se* Bekehrungskraft zukomme, so sagen sie dies nicht im Gegensatz gegen *per aliud* — denn gewiß hat die Schrift ihre Kraft *per aliud,* nämlich durch den Heil. Geist —, sondern sie sagen es im Gegensatz gegen *per accidens* und *contingenter,* weil die Schrift nicht unter Umständen nur, sondern wegen ihrer Verbindung mit dem Heil. Geist immer wirke.

2.) Falsch ist es auch, wenn gesagt wird, daß die Schrift aus ihrer selbständigen Kraft wirke und ebenso auch der Heil. Geist, und daß beide parallel nebeneinander zu gleicher Zeit und zu gleichem Zweck zusammenwirkten. Diese Vorstellung ist falsch, weil:

a.) die Schrift überhaupt nicht selbständig wirkt, wie oben eben bewiesen wurde,

b.) und weil dann wieder das Grundaxiom der Schrift, daß

der Heil. Geist durch die Schrift und das Wort wirke, nicht seine Geltung behält. Denn selbst dann, wenn das parallele Wirken des Geistes mit der Schrift ein solches wäre, welches die selbständige Wirkung der Schrift zum Zustandekommen der Bekehrung etwa vertiefen müßte, so wäre es doch eben nicht ein Wirken durch die Schrift. Und solches lehrt einmal die Schrift selbst.

Wir werden das Verhältnis zwischen Geist und Schrift uns am besten so vorstellen, daß der Heil. Geist beständig das Wort und die Schrift erfüllt. Denn dann bleibt das Wort wirkend als Kraft Gottes nach seinem Wesen, welches der göttliche Sinn ist, und wirkt in Wahrheit alle heilsamen Akte in dem Menschen; und ebenso bleibt der Heil. Geist wahrhaftig wirkend und wirkt durch die Schrift eben jene heilsamen Akte. Ähnlich unsere Dogmatiker. Wernsdorf:[4] *Instruit nos ergo scriptura de essentia et voluntate Dei et ad salutem nos instruit. Quod ut praestare possit, singulari armata est efficacia, quae in hominum animis alliciendis, trahendis, flectendis et ad fidem ac caritatem inducendis se exserit. Nec enim tantummodo instituimur et edocemur per verbum, sed et regeneramur, emendamur, mutamur, ita ut non solum monendi ac persuadendi, sed efficiendi et operandi vim habeat, idque ob perpetuum Spiritus Sancti influxum, quo animatur veluti verbum et multo efficacissimum redditur. Ab hac virtute indita dicitur spiritus et vita Joh.* 6, 63. 68. Vgl. Baier:[5] *Atque hac ratione dicitur Rom. 1, 16 ff.*

Der Einwurf, daß dann ja wieder das Wort an sich als tot vorgestellt werde, kann nur dann erhoben werden, wenn man das schon oft wiederholte Axiom übersieht, daß wir überhaupt von gar keinem andern Wort reden als von demjenigen, welchem allzeit der Geist mitgeteilt und gegenwärtig ist. Wie ein *concursus* in physischen Dingen, so ist auch ein beständiges Sein des Geistes beim Wort. So wenig das eine uns auffällig ist, so wenig das andere. Wir kennen kein Gotteswort ohne beständige Gegenwart und Beeinflussung durch den Geist; und

4 *Disp. de verbo Dei,* § *47,* bei Bertling, a. a. O., S. 278. — Gottlieb Wernsdorf, Prof. in Wittenberg, geb. 1668, † 1729.

5 *Compendium, proleg., cap. II,* § *XXXIX, d, p. 86.*

darum kennen wir auch kein an sich totes Wort. Wernsdorf fährt in der oben zitierten Disputation[6] fort: *Nec enim tantummodo (verbum) docet monetque, nos oportere illuminari, regenerari, converti, justificari, renovari, cum Deo reduniri etc., sed etiam haec omnia, nisi hominum contumacia et resistentia impediatur, producit hominemque regenerat (1. Pet. 1, 23; Jac. 1, 18), illuminat (Ps. 19, 9). . . . . Ejus rei causa est, quod Spir. S. eidem continenter adest, ut B. Hunnius loquitur, coexistit adeoque infinitam suam virtutem et potentiam cum eo communicat perpetuoque influxu et armat verbum et animat.* Andere Theologen haben nicht wie Wernsdorf das Wort *influxus* gebraucht; aber sie drücken diese Lehre vom Verhältnis des Geistes zur Schrift und zum Wort durch andere Ausdrücke aus, z. B. durch *elevare* oder *evehere*. Chemnitz sagt [7] in seiner *disputatio de gratuita justificatione hominis peccatoris coram Deo, § XVIII: Verbum, licet effectum per se et virtute propria non attingat, tamen ultra suam naturalem virtutem ad eum producendum a causa principali elevatur.* Gerhard:[8] *Deo placuit, ad divinum illum effectum conversionis ac salutis hominum verbum externum tanquam causam instrumentaliter agentem evehere.*

Dieser Einfluß des Geistes auf das Wort beruht auf der nach Gottes Willen einmal und zwar in der *inspiratio* geschehenen Vereinigung, und besteht seit derselben ununterbrochen; also, daß seit dem Augenblick, wo es Schrift und Wort gibt, es beides nur als solches gibt, auf welches der Heil. Geist seinen Einfluß übt. Dass es also verordnet ist, bezeugt 1. Kor. 2, 7 vergl. mit V. 5. Das Wort Pauli ist in Beweisung des Geistes, und dieses infolge der ewigen Verordnung Gottes. In bezug auf den ganzen § 61 siehe E. A. Bertling: Vorstellung.[9]

---

6 § 54, 55; vgl. Bertling, a. a. O., S. 279.

7 *Cf. Baieri compend., l. c., p. 92.*

8 *L. c.*

9 „Deutliche und mit den eigenen Worten orthodoxer Theologen ausgefertigte Vorstellung, was die luth. Kirche von der Kraft der Heil. Schrift lehre und nicht lehre." Danzig 1756. — Ernst A. Bertling, ein tüchtiger orthodox lutherischer Theologe, geb. 1721, † 1769 zu Danzig. Er hatte einen Aufsehen erregenden mehrjährigen Streit mit Prof. Schubert (Universität Helmstädt) über die Kraft des Wortes.

§ 62.

Vom Unterschied des Gesetzes und Evangeliums.

(*De lege et evangelio.*)

LEHRSATZ I.

Alles Wort Gottes, worin Gott den Menschen Gebot oder Verbot vorlegt, ist das Gesetz Gottes, welches als Offenbarung der ewigen Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes alle Menschen zu allen Zeiten zum vollkommensten Gehorsam verpflichtet; und wie es ursprünglich und vor dem Sündenfall den Zweck hatte, dem mit Gott vereinten Menschen ein Weg des Lebens zu sein, so hat es nach der im Sündenfall geschehenen Trennung des Menschen von Gott vornehmlich den Zweck, die Sünden aufzudecken und Verdammnis zu predigen.

Anmerkung:—Das Wort „Gesetz" wird in der Bibel verschieden gebraucht, und zwar:

a) als Bezeichnung der ganzen Schrift (Ps. 1, 2; 19; 119),

b) als Bezeichnung des Alten Testaments (Joh. 15, 25; 1. Kor. 14, 21),

c) des Pentateuchs (Luk. 24, 44),

d) des Moralgesetzes (Gal. 3, 10),

e) des Ritualgesetzes (Heb. 7, 28),

f) des bürgerlichen Gesetzes (2. Mose 21, 1; Joh. 7, 51; 19, 7).

Hier handeln wir ausschließlich vom Moralgesetz. Unser Lehrsatz nennt dieses Offenbarung des gerechten und heiligen Willens Gottes. Diese Offenbarung ist eine zweifache, nämlich einmal die ursprüngliche, die bei der Schöpfung geschehen und zwar darin, daß Gott dem Menschen das Gesetz ins Herz schrieb. Daß dies geschehen ist, liegt von vornherein in der Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes. Das so geoffenbarte Gesetz ist das natürliche Moral-oder Sittengesetz (*lex moralis connata, lex naturalis*). Dieses natürliche Gesetz ist selbstverständlich nicht gleichbedeutend mit dem Naturgesetz, welches Gott

in die Natur gelegt hat. Das natürliche Moralgesetz ist dem Inhalt nach, d. h. wie es zuerst gegeben, identisch mit dem mosaischen Dekalog. Wie dieser ist es von Gott gegeben (Röm. 1, 19; 2, 15), und zwar *per se* als Bedingung des Lebens (Röm. 2, 14—16 vergl. mit 1, 18); es sollte wie jenes in seiner Befolgung Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott sein (Röm. 1, 20; Apg. 17, 27). Quenstedt:[1] *Finis legis naturae per se* (*per accidens* steht es freilich anders) *intentus est I. Dei inquisitio. . . . . Act. 17, 27, II. quaesiti et inventi glorificatio et gratitudo debita . . . . . Rom. 1, 21.*

Da das natürliche Moralgesetz in den Herzen der Menschen verdunkelt worden, gefiel es Gott, das im spezielleren Sinne sogenannte Moralgesetz (*lex moralis specialiter sic dicta*) dem natürlichen Gesetz gleichsam hinzuzufügen durch die am Sinai geschehene positive Gesetzgebung durchs äußere Wort. Es war aber dies doch nicht die erste Gesetzesoffenbarung durchs äußere Wort und erste Aufstellung einer *lex positiva,* denn schon dem ersten Menschen gab Gott auch durch äußeres Wort ein positiv formuliertes Verbot mit angehängter Strafdrohung. Man pflegt dieses als *lex primitiva* zu bezeichnen. Aber trotz der Gleichheit *in genere* versteht man im speziellen, eigentlichen Sinne unter dem geoffenbarten Gesetz (*lex moralis revelata*) nur den Dekalog. Damit wird freilich nicht gemeint, daß es sonst kein offenbartes Moralgesetz gebe, denn das natürliche Moralgebot ist ja nach der Schrift gewiß ein solches und obendrein in ursprünglicher Gebung gleichen Inhalts. Vielmehr wird der Dekalog nur wegen der besonderen Weise seiner *revelatio* die *lex moralis revelata* genannt.

Was das natürliche Moralgesetz in seiner ursprünglichen Gebung war, nämlich gleichen Inhalts mit dem geoffenbarten Gesetz, das ist es nicht mehr seit dem Sündenfall. Es ist bei allen Sündern nur als nach seinem Inhalt verstümmelt vorhanden.

Indem man von der ursprünglichen Gebung absieht und den Stand nach dem Sündenfall in Anschlag bringt, nennt man das natürliche Moralgesetz unvollkommen. Ihm gegenüber ist

---

1 *Theol. did. pol., pars IV, cap. I, sect. I, thes. XIII, p. 3.*

das geoffenbarte Gesetz, der Dekalog, vollkommen, ein vollkommener Spiegel der Heiligkeit Gottes. Diese Vollkommenheit des Moralgesetzes lehrt die Schrift. Sie legt dem Gesetz *intensive* die Vollkommenheit, nämlich die Richtigkeit, bei (Ps. 19, 9) und ebenso *extensive*, daß es das ganze Gebiet der Moral deckt (5. Mose 4, 2; 12, 32). Da nach diesen Stellen dem Gesetz nichts hinzugefügt werden darf, so wird es in seiner vorliegenden Gestalt für vollkommen erklärt. Quenstedt:[2] *Quaecunque lex nec additionem nec diminutionem patitur, illa est perfecta* (*Rom. 7, 12*). Die Schrift legt dem Gesetz auch *formaliter* die Vollkommenheit bei, indem sie es geistlich, πνευματικός, nennt (Röm. 7, 14), also aussagt, daß es in seiner Weise ein Abbild Gottes ist, der seinem Wesen nach Geist ist und eine dem entsprechende Moral will (Joh. 4, 24).

Eine solche will das Gesetz schlechtweg bei allen Menschen; das Gesetz ist *universalis* und alle Menschen unterschiedlos verpflichtend. Das lehren Röm. 3, 9 ff.; Gal. 3, 10 durch die Aussage, daß das Gesetz alle Menschen straft, denn das setzt voraus, daß es alle Menschen verpflichtet. Wo nicht Verpflichtung ist, da kann nicht Schuld noch Strafe sein.

Über den Zweck des Gesetzes (*finis legis revelatae*) äußert sich die Schrift verschiedentlich; und auf Grund dessen unterscheiden wir von vornherein einen doppelten Zweck:

1.) den ursprünglichen Zweck (*finis primus*). Dieser ist das Leben. Die ersten Menschen sollten nach 1. Mose 2, 16. 17 durch die Bewahrung des Gebots in dem ihnen bei der Schöpfung geschenkten Leben bleiben. Der Zweck des Gesetzes war also bei ihnen das Leben. Und an sich bleibt auch dies der Zweck des Gesetzes nach Zeugnis der Stellen 3. Mose 18, 5; Hes. 20, 11; Röm. 7, 10; 10, 5; Gal. 3, 12. Es ist auch angesichts der Schriftwahrheit, daß Gott den Menschen aus Liebe schuf und in derselben Liebe zu dem Zweck, daß der Mensch in dem Schöpfer selig sei, nicht anders denkbar, als daß Gott mit seinem Gesetz an sich ursprünglich das Leben im Auge hatte. Gott kann doch von vornherein mit dem Gesetz nicht des Menschen Tod im Auge gehabt haben.

---

2 *L. c., thes. XXXV, nota, p. 10.*

2.) Den *finis succedaneus*, d. h. den infolge bestimmter Umstände stattfindenden. Gott hat von vornherein den Ungehorsam mit dem Tode bedroht. Sobald nun der Mensch gefallen war, war der erste Zweck auch hinfällig geworden, da der Mensch die Bedingung, unter der der erste Zweck allein statthaben konnte, nicht mehr erfüllen konnte. Das Gesetz spricht nun zu denen, die unter dem Gesetz sind, also zu allen Menschen, zuvörderst zu dem Zweck, daß aller Mund verstopft werde, daß sich niemand für gerecht halte, sondern jeder sich für schuldig bekenne (Röm. 3, 19. 20 vergl. mit 7, 7). Es überzeugt den Menschen, daß er auch unfähig sei, das Gesetz zu erfüllen und also das Leben zu erringen (Röm. 8, 3). Ganz richtig erklärt Quenstedt die Worte: „Denn das dem Gesetz unmöglich war" dahin: *Haec ipsa ἀμηχανία sive ἀδυναμία legi assignata non competit ipsi per se et ex natura sua, sed est ei accidentaria, nempe ratione carnis nostrae, quae legem Dei, quantumvis in se sanctam et bonam, infirmat, ... Gal. 3, 21; et haec causa est, quod legi impossibilitas salvandi assignatur*[3]. Da das Gesetz selbst also wohl den Menschen von seiner Unfähigkeit zur Erfüllung des Gesetzes überzeugt, also ihn für tot in Sünden erklärt, und doch auch zugleich nicht geistliches Leben gibt (Gal. 3, 21), so ist das Gesetz nichts anders als eine Predigt zur Verdammnis (2. Kor. 3, 6-9). Indem aber das Gesetz diesen Zweck erfüllt, den Menschen von seiner Sünde zu überzeugen und also zur Reue zu bringen, so erfüllt es zugleich einen andern Zweck, nämlich ein Zuchtmeister zu sein auf Christum (Gal. 3, 24). So reden auch unsere Dogmatiker. Hollaz[4]: *Finis legis moralis est a) gloria legislatoris, b) vita aeterna sub conditione perfectae obedientiae promissa, c) Eventus accidentalis est mors aeterna, Rom. 7, 10.* Genauer spricht sich Quenstedt[5] aus: *Finis legis moralis primus est vita aeterna, quam sub conditione promittit, Levit. 18, 5; Ezech. 20, 11; Rom. 10. 5; Gal. 3, 12; succedaneus est ἀδυναμίας nostrae legem infirmantis agnitio, Rom. 8, 3, et ad medicum quaerendum compulsio, Gal 3, 24.*

Auf Grund der Schriftstellen, welche die Unmöglichkeit

---

[3] *L. c., thes. XXXII, nota, 2, p. 9.*

[4] *Examen, pars III, sect. II, cap. I, qu. 25, p. 471.*

[5] *L. c., thes. XXXII, p. 9.*

vollkommener Gesetzeserfüllung aussagen, wird dem Gesetz eine dritte *affectio* zugeschrieben, nämlich die *impossibilitas impletionis* (Apg. 15, 10; Röm. 8, 3; Gal. 3, 21).

Nicht alle unsere Theologen haben über den Zweck des Gesetzes dieselbe Aufstellung. Heerbrand:[6] *Finis legis est, ut creatura rationalis inde Dei voluntatem agnoscat, cum ea congruat, et juxta hanc normam eum colat et celebret, 1. Tim. 1, 5.* Heerbrand bestimmt hier das Gesetz, wie es unter Christen zu brauchen ist; namentlich hat er hier im Auge den *usus tertius legis (didacticus)*. Den von uns aufgestellten zweiten und dritten Zweck bringt er unter den *effectus legis moralis,* deren er fünf aufzählt, nämlich Erkenntnis Gottes, Erkenntnis der ursprünglichen Gerechtigkeit, Erkenntnis der Sünde, Suchen des Erlösers, Ermahnung über Gericht und ewiges Leben. Friedlieb in *Medullae theol.* identifiziert den dreifachen, respektive vierfachen Brauch des Gesetzes mit dem Zweck des Gesetzes. Diese Differenzen sind nicht wesentlich, weil sie die *materia doctrinae* nicht berühren. Wir bleiben bei dem am meisten, schon zur Zeit der Konkordien-Formel,[7] gangbaren Lehrtropus von Quenstedt, und unterscheiden von dem *finis* den *usus legis,* wiewohl teilweise *finis* und *usus* zusammenfallen.

Wir unterscheiden mit Quenstedt einen vierfachen Brauch des Gesetzes. Quenstedt[8]: *Usus legis moralis quadruplex est: politicus, elenchticus, paedagogicus, didacticus.* Der *usus politicus* besteht darin, daß die Unbekehrten in der Welt im Zaum gehalten werden. Das Gesetz ist nach dem Katechismus ein Riegel (1. Tim. 1, 9). Der *usus elenchticus* besteht darin, daß wir durch das Gesetz von unserer Sünde überzeugt werden (Röm. 3, 20; 7, 7). Das Gesetz ist Spiegel. Der *usus paedagogicus* besteht darin, daß wir durch das Gesetz uns treiben lassen, die Erlösung von der erkannten Schuld zu suchen (Gal. 3, 24). Der *usus didacticus* besteht darin, daß wir durch das Gesetz uns belehren lassen, was gute Werke sind. Das Gesetz ist Regel der Werke und des Lebens (Tit. 2, 8). Die drei ersten Bräuche erstrecken sich auch auf Unbekehrte, der

---

6 *Comp., de lege, p. 288.*

7 *Sol. decl., art. VI, p. 539 ff.*

8 *L. c., thes. XXXIII, p. 9.*

vierte auf Wiedergeborene allein. Die Konkordien-Formel[9] hat nur einen dreifachen Brauch, wie auch viele Dogmatiker; den zweiten und dritten Brauch in der oben nach Quenstedt angegebenen Aufzählung fassen sie zu einem zusammen.

In Antithese stehn Antinomer, an ihrer Spitze Joh. Agricola. Nach ihrer Lehre ist das Gesetz in der christlichen Kirche nicht zu predigen. Das Gesetz, sagen sie, sei nicht wert, Gottes Wort zu heißen. Gegen sie ist Art. VI unserer Konkordien-Formel, worin vom dritten Brauch des Gesetzes, nämlich als Lehre von den guten Werken, gehandelt ist, gerichtet. Ebenso richtet sich gegen sie die beständige These unserer Dogmatiker: *In ecclesia non tantum evangelii sed et legis doctrina praedicanda est, ceu verbum Dei, non tantum impiis et infidelibus, sed etiam piis et vere credentibus proponenda.* Hauptstütze der Antinomer ist 1. Tim. 1, 9: „Und weiß solches, daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist". Unsere Konkordien-Formel[10] erklärt dies richtig: „Dann, obwohl dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, wie der Apostel zeuget, sondern den Ungerechten, so ist doch solches nicht also bloß zu verstehn, daß die Gerechten ohne Gesetz leben sollen ... Sondern die Meinung St. Pauli ist, daß das Gesetz diejenigen, so durch Christum mit Gott versühnet, mit seinem Fluch nicht beschweren kann, auch die Wiedergeborenen mit seinem Zwang nicht quälen dürfe, weil sie nach dem inwendigen Menschen Lust haben an Gottes Gesetz." Die Predigt des Gesetzes sei aber notwendig dem Wiedergeborenen, weil er noch nicht völlig neuer Mensch sei, sondern den alten Adam noch an sich trage, der im Verstand und allen Kräften des alten Menschen noch stecke. Darum sei not, daß das Gesetz ihm immer vorleuchte[11]). Ist nun das Gesetz nach 1. Tim. 1, 9 allerdings nicht *nude* aufgehoben, da ja in der Stelle selbst vom rechten Gebrauch des Gesetzes die Rede ist, so ist es allerdings so weit aufgehoben für die Gläubigen, als das Evangelium dasselbe aufhebt. Das Evangelium aber hebt das Gesetz in zweierlei Weise auf für die Gläubigen, nämlich als das verfluchende

9 *L. c.*

10 *Sol. decl., art. VI, 5, p. 640.*

11 Siehe *epit., art. VI, 3, p. 536; sol. decl., art. VI, 7-9, p. 641.*

(Gal. 3, 13) und als das, welches das fromme Leben hervortreiben soll (Matth. 7, 17; Joh. 15, 5; Tit. 3, 8 vergl. mit V. 5-7). Denn das Evangelium macht neue Menschen und schenkt die Gnadenkräfte, worin sie gute Werke tun (Phil. 4, 13). Auf diese zweierlei Aufhebung des Gesetzes sehn unsere Dogmatiker, wenn sie dem Gesetz die *affectio* der *abrogatio* beilegen.

Wenn wir nun nach der Schrift einerseits die *abrogatio legis* nach Fluch und Zwang lehren, aber doch anderseits gegen alle Antinomer die Verbindlichkeit des Gesetzes als moralische Norm und Lehre guter Werke (der dritte Brauch des Gesetzes) auch für den Christen festhalten, so erhebt sich die spezielle Frage, wie sich zu dem letzteren die lutherische Lehre vom Sonntag in der Grundstelle, Luthers „Großer Katechismus,"[12] verhalte. Die Grundzüge der lutherischen Lehre nach jener Bekenntnisstelle sind: Die Feier des siebenten Tages geht nur die Juden, nicht uns Christen an. Wir halten Feiertag um leiblicher Notdurft und um des gemeinschaftlichen Hörens des Wortes willen. Dieses aber ist nicht an einen bestimmten Tag gebunden, denn ein Tag ist nicht besser als der andere. Doch nötig ist, einen bestimmten Tag zu wählen, damit man gemeinschaftlich Gottes Wort höre. Ist als ein solcher Tag von alters her der Sonntag da, so soll es dabei bleiben. Und weil die Feier nur angelegt ist darauf, Gottes Wort zu hören und zu lernen, so soll man auch die Feier nicht zu enge spannen, daß notwendige Arbeit darum verboten wäre. Mit Ausnahme einiger Lehrer wie Gerhard blieb diese Lehre die herrschende in der lutherischen Kirche. Freilich entschieden und rückhaltlos wurde sie auch nicht von allen vorgetragen. Quenstedt[13] z. B. erklärt, daß immer ein siebenter Tag im Kreise der Woche zu feiern sei, wenn schon nicht der siebente Tag von der Schöpfung an. Nun ist aber aus der Schrift gewiß, daß wir im Neuen Testament nicht an den Sabbat als siebenten Tag gebunden sind. Nach Jer. 31, 31 ist im Neuen Testament der alte Bund aufgehoben, damit aber gewiß auch das Bundeszeichen, der Sabbat (2. Mose 31, 13; 20, 8 ff.). Ja, in

12 Dritte Gebot, S. 400.
13 *L. c., sect. II, qu. IV, thes., p. 35.*

Matth. 12, 4-8 wird der Sabbat mit mosaischen Zeremonien wie Schaubrote usw. in eine Linie gestellt. Sind letztere aufgehoben, so auch der erstere. Mark. 2, 28 sagt der Herr ganz bestimmt aus, daß durch ihn das Sabbatgebot aufgehoben sei; und nicht minder bestimmt sagt dasselbe Gott durch Paulum Kol. 2, 16. 17. Nach diesen Schriftstellen ist die Aufhebung des dritten Gebots, sofern es den jüdischen Sabbat betrifft, gewiß. Ja, Kol. 2, 16. 17 zeigt, daß die von Quenstedt noch statuierte Verpflichtung zur Feier eines Tages aus sieben für uns Christen gar nicht existiert. Es bleibt somit als das Verpflichtende im dritten Gebot nur das stehen, daß wir Christen Predigt und gemeinsamen Gottesdienst haben sollen.

Nun erhebt sich freilich die Frage: Kommt nicht hierdurch eine Ungleichheit in die Betrachtung des Dekaloges, indem alle andern Gebote so, wie sie lauten, Kraft und Geltung haben sollen, und nur das dritte Gebot eine Änderung erleiden soll? Antwort: Wir haben, was auch schon die alten Dogmatiker hervorheben, an dem Dekalog die ewig bleibende Substanz und die da und dort in seiner Form hervortretende historische Beziehung auf die Führung und auf die Institutionen der Juden, worin der Dekalog als den Juden zuerst gegeben erscheint, zu unterscheiden. So erinnert Gott im ersten Gebot daran, daß er der Gott sei, der sie aus Ägypten geführt; im vierten Gebot wird den Kindern langes Leben im gelobten Lande verheißen; und als Feiertag wird ein bestimmter Tag im Zusammenhange mit dem ganzen Zeremonialgesetz der Juden festgestellt. So hat das dritte Gebot eine zeitlich zeremoniale Seite, welche der Veränderung unterliegt, nämlich der bestimmte Tag; und es hat eine ewig bleibende moralische Seite, nämlich nach reiner Schriftlehre die Predigt des göttlichen Wortes und gemeinsamer Gottesdienst. Auch in der rechten Lehre vom Wesen des göttlichen Wortes hat die echte, lutherische Lehre vom Sonntag ihren festen Grund. Da doch Gottes Wort ewig bleibt, und so das Gesetz, so können bestimmte Tage, die doch der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit eigen sind, nicht zu dem wesentlichen, moralischen Inhalt des dritten Gebots gehören. Und weil es eben klar ist, daß die lutherische Sonntagslehre gerade das

Wesentliche und ewig bleibende Moralische des dritten Gebots im Auge hat, bringt sie keine Ungleichheit in die Betrachtung des dritten Gebots den andern Geboten gegenüber.

In Antithese gegen die schriftgemäße Sonntagslehre stehn:

1.) diejenigen, welche die Verbindlichkeit des dritten Gebots ganz aufheben, die Sozinianer und älteren Anabaptisten. Die Sozinianer halten das dritte Gebot nicht für ein moralisches und für alle Zeit verbindliches, sondern nur für ein Zeremonialgebot. *Cat. Racov.*:[14] *Quid vero de hoc praecepto censes? Esse sublatum sub novo foedere, quemadmodum alias ceremonias, ut vocantur, censeo.*

2.) In Antithese stehn auch diejenigen, welche dem dritten Gebot eine jüdisch-gesetzliche Verpflichtung geben. Diese Stellung ist eine doppelte:

a) Einige beziehen die Verpflichtung auf den Tag selbst, wie die Sabbatarier oder *Seventh Day's Baptists* u. and.

b.) Andere beziehen die gesetzliche Ansicht nur auf die Feier. Den jüdischen Sabbattag lassen sie fallen, fordern aber streng eine gesetzlich-äußerliche Feier des Sonntags in vollständiger Ruhe, Beschäftigungslosigkeit, Enthaltung von jeglichen Vergnügungen, — die sogenannte puritanische Sonntagslehre. Diese Lehre ist eine Halbheit. Ist die jüdische Feier noch verbindlich, dann auch der jüdische Sabbattag.

3.) Auch die Römischen stehn in Antithese, da sie erklären, daß die Aufhebung des Sabbats und die Einsetzung des Sonntags auf päpstlicher Autorität und nicht auf göttlicher, in der Schrift gegebener Autorität beruhe.

Beide unter Punkt 1 und 2 angegebenen judaisierenden Irrtümer sind verworfen durch Kol. 2, 16. 17, wonach wir vom Sabbat selbst entbunden sind, und darum auch von der den Juden für den Sabbat gebotenen äußerlichen Feier.

LEHRSATZ II.

Alles Wort Gottes, welches den Übertretern des Gesetzes Huld und Gnade Gottes anbietet und von Christo, seinem Werk und Wohltaten redet, ist das Evangelium, welches den

14 *Qu. 267, p. 462.*

Zweck hat, in dem Sünder den Glauben zu wirken und ihn also der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens teilhaftig zu machen.

Anmerkung: — Nach Luk. 2, 10: Εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ist im engsten Sinne Evangelium die Botschaft, daß wir in Christo, dem Mensch gewordenen Gottessohn, den Erlöser von der Sünde haben, oder mit andern Worten: die Predigt von der Vergebung der Sünden in dem erschienenen Erlöser. So lehrt auch Paulus (Röm. 1, 1. 2), der ausdrücklich das Evangelium als die seligmachende Predigt von dem ins Fleisch gekommenen Gottessohn bezeichnet. Im weiteren Sinne ist Evangelium die Predigt von der freien Vergebung, ohne ausdrückliche Beziehung auf den ins Fleisch schon gekommenen Erlöser. Daher findet sich der Begriff auch im Alten Testament (Jes. 40, 9; 41, 27; vergl. Röm. 10, 15). Als in noch weiterer Fassung gebraucht sieht man das Wort Mark. 1, 14 und 16, 15 an, nämlich als die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums im engeren Sinne zusammenfassend, weil in Mark. 1, 15 als die Summe des zu predigenden Evangeliums angegeben wird: „Tut Buße, und glaubet an das Evangelium!"

In allen bisherigen Fassungen haben wir das Wort Evangelium eigentlich, *proprie*, gebraucht. Es ist *improprie* gebraucht, wenn es die historischen Schriften der Evangelisten bezeichnet.

Das Wesen des Evangeliums ist, daß es freie Verheißung und Zusage der Gnade ist (Röm. 3, 24; 4, 13. 14; Gal. 3, 18), mittelst welcher Gott auch das Organ zur Aufnahme der Gnade, nämlich den Glauben (Joh. 3, 16; Mark. 16, 16; Joh. 20, 31; Apg. 10, 43; Röm. 10, 9. 10) wirkt (Röm. 10, 14-17).

Aus letzterer Stelle wie aus Joh. 20, 31 geht hervor, daß der Zweck des Evangeliums ist, Glauben zu wirken. Doch ist Glaube und alles in und mit dem Glauben an dem Sünder Gewirkte nicht ein letzter, selbständiger Zweck, sondern ein auf ein weiteres Ziel gehender Mittelzweck (*finis intermedius*). Der letzte Zweck in bezug auf den Menschen (*ratione hominis*) ist das ewige Leben (Joh. 20, 31; Tit. 2, 11), in bezug auf Gott (*ratione Dei*) dessen ewige Ehre (2. Kor. 4, 4. 5; Eph. 1, 9-11.

vergl. mit V. 12). Quenstedt:[1] *Finis evangelii est vel ultimus vel intermedius. Ultimus est vel absolute vel secundum quid talis. Absolute seu simpliciter ultimus est Dei gloria (2. Cor. 4, 4. 5). Secundum quid ultimus est salus animarum humanarum (1. Pet. 1, 9). Intermedius est tum regeneratio (1. Pet. 1, 23), tum justificatio (Luc. 1, 77; Rom. 3, 21; Eph. 6, 15) cum connexis (reconciliatio, Eph. 6, 15; 2. Cor. 5, 19 — Spiritus sancti donatio).*

In dem eben über das Wesen und den Zweck des Evangeliums Gesagten ist zugleich dessen *vis excitativa*, daß es den Menschen nicht nur über den Glauben und dessen Eigenschaften belehrt, sondern auch denselben entzündet, und ebenso dessen *vis collativa, dativa*, daß es von der Gnade nicht nur Botschaft bringt, sondern dieselbe wirklich austeilt (*offert*) und zuteilt (*communicat*), vorgelegt. Genaueres darüber wird noch Lehrsatz III zu bringen haben.

Oben ist schon angedeutet, daß die Kirche des alten Testaments dasselbe Evangelium hatte wie die Kirche des neuen Testaments, nur mit dem ebenfalls berührten Unterschiede, daß es dort Verheißung war, hier aber Erfüllung ist. Eine feierliche Bestätigung der Identität des alt- und neutestamentlichen Evangeliums nach Inhalt, Wesen und Wirkung geben Röm. 4, 1-25; Gal. 3, 6-14. Abraham könnte nicht Vater der Gläubigen genannt (Röm. 4, 11) und als tägliches Beispiel den Christen vorgestellt werden, wenn er einen ganz andern Glauben gehabt hätte als wir. Daher ist einmütige Lehre unserer Dogmatiker: *Unum est et idem evangelium omnibus temporibus inde a mundi exordio, sicut unica quoque remissionem peccatorum, justitiam, et vitam aeternam consequendi ratio, quae est per fidem in Christum Jesum, Gen. 15, 6; Rom. 4, 3; Act. 10, 43* (Heerbrand).[2] Allerdings ist ein gewisser Unterschied zwischen dem Evangelium im Alten und Neuen Testament, aber nicht in bezug auf Wesen und Wirkung, sondern nur in bezug auf den Grad der Klarheit. Heerbrand:[3] *Quod ad substantiam et effectum attinet, nihil admodum interest, sed quod*

1 *Theol. did. pol., pars IV, sect. I, thes. IX, p. 60.*
2 *Compend., p. 316.*
3 *L. c., p. 318.*

ad modum, nonnihil est discriminis. Semper enim magis magisque doctrina evangelii de venturo Messia est illustrata et planius proposita, additis quibusdam circumstantiis, quibus explicaretur amplius. Quenstedt:[4] *Concedimus, esse differentiam inter gradus et modum patefactionis. Promissiones enim evangelicae in Vetere Testamento subinde* (nach und nach) *clarius fuerunt propositae et illustratae, donec tandem plena lux in Novo Testamento oriretur.*

Gegen die schriftgemäße Lehre von dem nur gradweisen Unterschied des alt- und neutestamentlichen Evangeliums wird eingewendet.

1.) Joh. 1, 17, wonach im Alten Testament Gesetz, das Evangelium erst durch Christum wurde. Dagegen: Hier ist nicht gesagt, daß im Alten Testament kein Evangelium war, überhaupt nicht die Frage über alt- und neutestamentliches Evangelium berührt, sondern es wird eine Aussage gemacht über die Mittler des Gesetzes und Evangeliums, daß Moses Mittler des Gesetzes und Christus Mittler des Evangeliums ist. Das heißt nicht, daß Christus allein, Moses aber gar kein Evangelium gelehrt hat, sondern daß es kein Evangelium geben würde (ἐγένετο Joh. 1, 17) ohne die Mittlerschaft Christi. Das Gesetz konnte Moses vermitteln, als sündiger zwar, aber von Gott als Werkzeug gebrauchter inspirierter Mensch; die Gnade aber konnte uns kein Mensch vermitteln, sondern nur der Mensch gewordene, eingeborene Gottessohn (Joh. 1, 14). Wenn man Moses nicht in seiner höchsten Würde, nämlich als Mittler des Gesetzes und damit der alttestamentlichen Ökonomie, ansieht, sondern in seiner allgemeinen Würde als Prophet, so ist er auch Lehrer des Evangeliums (Luk. 24, 27), aber dessen Mittler ist er in keiner Weise.

2.) Gal. 3, 23: „Ehe denn aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz verwahret und verschlossen auf den Glauben, der da sollte geoffenbaret werden." Hier bezeichnet Glaube nicht die Predigt vom Glauben, sondern das Objekt des Glaubens, d. h. Christum selbst. Die Predigt von Christo (*fides, quae creditur*) und die Wirkung dieser Predigt

---

4 *L. c., sect. II, qu. I, obj. dial. VII, p. 63.*

(*fides, qua creditur*) war im alten Testament, aber noch nicht er selbst. Auch weist dieser Spruch auf die besondere Stellung des Gesetzes im Alten Testament hin. Seit dem Urevangelium gab es im alten Bunde als einzigen Weg des Heils das Evangelium, und das durch Moses verkündete Gesetz hob diesen einzigen Weg nicht auf (Gal. 3, 17). Aber es hat Gott gefallen, seinen Bund mit Israel unter Verkündigung des Gesetzes und feierlicher Verpflichtung darauf zu machen und so dem Bunde mit Israel ein gesetzliches Aussehen (Gal. 4, 1-3) zu geben; und so hat er Israel unter dem Gesetz verwahrt, bis der Glaube kam, d. h. der im Alten Testament verheißene und geglaubte Erlöser geboren ward (Gal. 3, 23).

Es ist somit die Lehre der Pelagianer, Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten, daß im Alten Testament nicht dasselbe Evangelium und derselbe Heilsweg sei wie im Neuen Testament, keine in der Schrift gegründete, sondern eine von der Schrift verdammte Irrlehre. Die Pelagianer behaupteten, daß vor Moses die Menschen durch die *lex naturalis,* nach Moses durch die *lex revelata,* seit Christo erst durch das Evangelium gerechtfertigt worden wären. Diese Ketzerei hatten auch Scholastiker, ferner Zwingli; auch neuere Theologen haben sie vorgetragen, z. B. Tholuck, welcher zu Röm. 2, 6 behauptet, daß Gott das Streben der Heiden, welche Gottes Herrlichkeit und Ehre suchten, wenigstens insofern würdige, als er ihnen im Jenseits noch den Glauben möglich mache. Ähnliche verkehrte Ansichten gründen neuere Theologen auch auf Joh. 3, 21. Daß im Alten Testament die Rechtfertigung auch durch den Glauben geschehen sei, leugnen Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten ganz ausdrücklich.

LEHRSATZ III.

Gesetz und Evangelium unterscheiden sich in bezug auf die Weise ihrer Offenbarung, ferner in bezug auf die beiderseitigen Mittler, und ebensowohl nach Inhalt, Wesen und Wirkung, wie auch in bezug auf die Personen, für welche das eine und das andere gegeben ist.

Anmerkung: — Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ist nicht identisch mit dem Unterschied von Alt- und Neuem Testament, als wäre in ersterem nur Gesetz, in letz-

terem nur Evangelium. Das Gegenteil ist bezüglich des Evangeliums in Lehrsatz II gezeigt worden. Daß im Neuen Testament die Predigt des Gesetzes den Gläubigen verordnet ist, sagt Matth. 5, 18.

Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium betrifft:

a) die Weise der Offenbarung. Sie sind unterschieden *ratione modi patefactionis.* Während das Gesetz in gewissem Grade von der Schöpfung her auch als *innata* dem natürlichen Menschen bekannt ist (Röm. 2, 14. 15), so ist das Evangelium nur bekannt durch übernatürliche Offenbarung (1. Kor. 2, 6-9, welche Stelle, nämlich V. 9 besonders, nicht auf die Ewigkeit zu beziehn ist.).

b) Gesetz und Evangelium sind unterschieden *ratione causae mediatricis.* Der Mittler des einen ist Moses, des andern Christus (Joh. 1, 17), wobei man im Auge behalten muß, daß die Mittlerschaft Christi unendlich erhaben ist über die Mosis, daß letzterer wirklich nur Offenbarungsorgan, Christus dagegen zugleich die Ursache ist, daß es überhaupt ein Evangelium geben kann.

c) Dem Inhalt nach (*ratione materiae*) ist der Unterschied der, daß das Gesetz die Lehre von den zu tuenden guten und zu lassenden bösen Werken ist, das Evangelium hingegen die Lehre von der Gnade und vom Glauben, wobei aber die göttliche Gleichheit und Würde beider (Röm. 7, 12-14) festzuhalten ist. Ein Greuel ist der Irrtum der Antinomer, welche das Gesetz als ungöttlich verwerfen.

d) Dem Wesen nach (*ratione formae*) unterscheiden sie sich so, daß das Gesetz das ewige Leben unter Bedingung vollkommenen Gehorsams als Verdienst zuspricht (3. Mose 18, 5), während das Evangelium das ewige Leben den Gläubigen als freies Geschenk zusagt (Röm. 3, 24. 25 und viele andere Stellen). Einen falschen Unterschied setzen hier Scholastiker, Papisten, Sozinianer und Arminianer durch die Lehre, daß im Alten Testamente lediglich *promissiones temporales* oder *promissiones bonorum temporalium* seien. Dagegen: Der Herr Christus verweist den Pharisäer, der nach dem ewigen Leben fragt, auf die alttestamentlichen Stellen 3. Mose 19, 18; 18, 5; und damit bestätigt der Herr, daß das Alte Testament ebenso ewige Güter verheißt, wie es ewige Strafen androht; vergl. Heb. 11, 8-10; Apg. 10, 42. 43;

Jes. 66, 24. Eine falsche Lehre von dem Unterschiede *ratione formae* ist es auch, wenn man die neutestamentlichen Verheissungen für geradeso bedingte erklärt wie die des Gesetzes. Diese falsche Lehre findet sich bei den Papisten. *Conc. Trid.*:[1] *Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit, non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum, anathema sit.* Das Tridentinum redet hier freilich so, als lehrte die lutherische Kirche eine völlige Entbindung der im Glauben Gerechtfertigten von allem Gehorsam nach dem Gesetz; aber, wie aus dem Schluß des obigen Zitats zu sehn ist, verdammt es die Lehre, daß das Evangelium eine geschenkte, durch keine eigene Gerechtigkeit bedingte Seligkeit durch den Glauben allein lehre. Wie die Papisten, so machen auch Sozinianer, Arminianer die Rechtschaffenheit im Leben, ferner die Pietisten, Methodisten, Baptisten die Heiligung, resp. die vollkommene Heiligung, zur Bedingung der Seligkeit. Alle diese Irrlehre wird verworfen durch Stellen wie Röm. 11, 6; 4, 16 und viele andere Stellen. Auch der Glaube ist nicht als Bedingung zu fassen. Heerbrand:[2] *Fides non est conditio, neque ut conditio requiritur, proprie loquendo. Quia non propter ejus dignitatem vel meritum aut quatenus est opus, promittitur, aut offertur justificatio. Est enim fides quoque imperfecta, sed est modus quidam, oblatum beneficium et donatum per et propter Christum accipiens.* Näheres über diesen Punkt ist zu finden im Paragraphen über die guten Werke, resp. in der Widerlegung der Irrlehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke.

e) Der Unterschied *ratione effectus* ist der, daß das Gesetz verdammt (Röm. 4, 15; 2. Kor. 3, 9), das Evangelium selig macht (Röm. 1, 16; Luk. 4, 18). Daß das Evangelium ein Geruch des Todes zum Tode ist (2. Kor. 2, 14-16), ist eine *per accidens* eintretende, nicht eine *a priori* von Gott beabsichtigte Wirkung. — Falsche Lehre führen in bezug auf diesen Punkt Papisten, Antinomer, Phillippisten, welche alle das Evangelium im engsten Sinne auch als Bußpredigt ansehn. Die Philip-

1 *Sess. VI, canon XX, p. 45.*
2 *Compendium, loc. de evangelio, p. 165.*

pisten folgen hier Melanchthon, der in der letzten Ausgabe seiner *Loci* hierüber irrige Erklärungen macht, die freilich von seinen Nachtretern: Paul Krell, Kaspar Kruziger bei weitem übertrieben wurden. Rechtgläubiges Axiom ist: *Evangelium stricte acceptum non est concio poenitentiae, sed remissionis peccatorum gratuitae.* Was Sünden straft und Buße predigt, ist nicht Evangelium, sondern Gesetz, sagt richtig und bündig unsere Konkordien-Formel.

f) Ein weiterer Unterschied, *ratione objecti,* ist der, daß das Gesetz für die Sicheren und Unbußfertigen ist, sie zu zerschlagen; das Evangelium ist für die Zerschlagenen, sie zu trösten.

Eine in der neuesten Zeit hervorgetretene falsche Auffassung vom Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium ist die, daß das Evangelium eine Modifikation des Gesetzes sein soll. Dafür hat Th. Harnack in seinem Werk: „Luthers Theologie"[3] den Grund gelegt. Er streitet anscheinend gegen die, welche von Luther sagen, daß derselbe das Gesetz verworfen habe, oder nicht in seiner Bedeutung erkannt habe. Aber, sagt er S. 486, Luther habe weder eins, noch das andere getan, sondern er habe die Bedeutung des Gesetzes nur anders begründet haben wollen. Nur wenn man Luther oberflächlich betrachte, könne man ihm Antinomismus zudiktieren. Schließlich kommt aber Harnack darauf hinaus, daß nach Luther der Gehorsam gegen das Gesetz und die Liebe zur Gerechtigkeit eben das Wesen des Christentums sei. Harnack selbst und seine ganze Richtung gründen ihre neumodische Lutherlehre, wonach das Wesen des Christentums Moral ist, auf Luthers Auslassungen aus der frühsten Zeit, von 1517-1519. So sagt Hermann,[4] daß der Glaube der Reue vorausgehe und eigentlich die Liebe zur Gerechtigkeit und neuem, bessern Leben sei, und daß diese Liebe entstehe aus dem Eindruck der sittlichen Kraft einer Persönlichkeit, nämlich Christi. Somit ist Christus nur Vorbild und Glaube ist sittliches Leben; mithin ist Christentum wesentlich Moral. Hermann meint, Luther habe 1519 so gestanden, nur habe er diesen richtigen Ansatz nicht weiter fortgebildet, und

---

3 I, S. 475-499.
4 Franks kirchl. Zeitschrift, 2. Jahrg., Heft 7.

die Kirche auch nicht. Diese habe dafür die landläufige, der Schrift widersprechende Lehre von Buße als Reue und Glaube hingestellt. Erst eben Hermann und vor ihm natürlich Ritschl und Harnack haben den richtigen Ansatz weiter ausgebildet. In diesen Tagen hat D. Karl Stange (Königsberg) einen Vortrag über „die Heilsbedeutung des Gesetzes" erscheinen lassen. Er führt darin aus, daß das Evangelium eine Modifikation des Gesetzes sei. Gesetz und Evangelium bezeichneten nicht eine Verschiedenheit des Willens Gottes, sondern in beiden komme der eine Wille Gottes zum Ausdruck. Die Verschiedenheit von Gesetz und Evangelium beruht nur in unserer Auffassung. Das Gesetz ist der Wille Gottes, wie der natürliche Mensch ihn versteht; das Evangelium ist der richtig verstandene Wille. Auch Stange beruft sich auf Luthers Aussagen vom Jahre 1519. Daß diese ganze Ansicht grundfalsch ist, bedarf kaum der Darlegung.

Lehrpunkt II.

Von den Sakramenten.

(*De sacramentis.*)

---

§ 63.

Von den Sakramenten im allgemeinen.

(*De sacramentis in genere.*)

LEHRSATZ.

Die Sakramente sind von Gott eingesetzte Handlungen, welche unter äusserlichen Zeichen himmlische Güter mitteilen, sowohl zur Darreichung, als auch zur Besiegelung der Gnade.

PUNKT I.

Das Wort „Sakrament" ist kein Schriftwort, wenigstens nicht im Sinne, wie hier gebraucht, sondern ein Kirchenwort.

Anmerkung: — Die Schrift spricht weder im allgemeinen von Sakramenten unter dieser Benennung, noch bezeichnet sie

Taufe und Abendmahl als Sakramente. Die Kirche hat vielmehr das Wort frei gewählt. Es steht also nicht so, daß die Benennung „Sakrament" eine in der Schrift zu findende ist und in der Schrift der Kirche angezeigt würde, welche heiligen Handlungen sie als Sakramente zu betrachten habe, sondern die Kirche hat gewisse heilige Handlungen in der Schrift als in gleicher Weise und durch gleiche Eigenschaften und Zwecke ausgezeichnet und als sonderlich dargestellt gefunden, und hat diesen den gemeinschaftlichen Namen „Sakrament" gegeben. Und tatsächlich eignen den beiden heiligen Handlungen, welche die rechtgläubige Kirche allein als Sakramente *stricte* bezeichnet, dieselben Eigenschaften und Bestimmungen; und schon dadurch ist die protestantische Kirche in großem Vorteil gegenüber der Papstkirche, deren andere fünf Sakramente sehr verschiedenartige, ja widersprechende Eigenheiten an sich haben. So haben Ehe und Buße kein eigentlich äußerliches Zeichen; und anderseits stehen Ehe und Priesterweihe in offenbarem, einander ausschließendem Gegensatz.

In die Kirchensprache, zunächst natürlich der abendländischen Kirche, ist das Wort aus der Vulgata gekommen, die das griechische Wort μυστήριον, womit die griechischen Väter in alter Zeit schon Taufe und Abendmahl bezeichnen, wie die abendländischen Kirchenväter mit der Übersetzung *sacramentum* das gleiche tun, durch *sacramentum* übersetzt. In der Schrift hat das Wort μυστήριον weder auf Taufe, noch auf Abendmahl Bezug, auch nicht auf die Ehe, wie die Römischen immer gerne darstellen. Abgeleitet wird das Wort *sacramentum* von *sacrare* (*Varro, de lingua latina, lib. IV; Vegetius, de re militari, lib. 2, 5*). Es bedeutet also eigentlich eine geweihte, geheiligte Sache. So wird *sacramentum* das Geld genannt, welches in Rom die Parteien im Rechtstreit beim *pontifex maximus* niederlegten, und zwar unter der Bedingung, daß der gewinnende Teil sein Geld zurückerhielt, der verlierende aber es der Staatskasse zu überlassen hatte. Auch der Soldateneid heißt *sacramentum*. In diesem Sinne, als Soldatenschwur, *juramentum*, wendet zuerst Tertullian das Wort *sacramentum* auf die Taufe an, aber die spätere Bedeutung liegt ihm ferne.

Die alten griechischen Väter brauchen μυστήριον von allen

geheimnisvollen Dingen des Kultus und der Religion, von Sachen, die überhaupt ohne Offenbarung nicht erkennbar, dann namentlich von den heiligen Sachen und Handlungen, an denen nur Christen teilnehmen durften. Dieses sieht man mit gutem Recht als Nachwirkung des Mysterienwesens des klassischen Altertums an, denn Justin deutet z. B. eine solche Vergleichung wirklich an. Es ist begreiflich, daß man gerade auf Taufe und Abendmahl, welches letztere ja Christus mit seinen Jüngern allein hielt, eben von dem letzteren aus das Wort μυστήριον in der alten griechischen Kirche anwendete.

Gerhard sagt, das Wort *sacramentum* werde, wiewohl es in der lateinischen Bibelübersetzung vorkommt, von den Sakramenten nicht gebraucht. Ausführlicheres über den kirchlichen Gebrauch des Wortes gibt Quenstedt:[1] *Accipitur vox sacramenti 1. generalissime pro quavis re* ἀκαταλήπτῳ *seu arcana et secreta . . . . . 1. Tim. 3, 16; Eph. 5, 32; Col. 1, 26; Eph. 3, 3. Sic quoque patres quodlibet mysterium et quamlibet doctrinam sacram et non obviam sacramentum appellaverunt, ut sacramentum trinitatis, incarnationis et fidei; 2. specialius pro signo externo rei sacrae et coelestis, sic semen, granum, margarita etc. sunt sacramenta seu signa regni coelorum, Matth. 13, 23. 31. 46* (Augustin nennt in dieser Weise das *signum crucis* ein Sakrament); *3. specialissime pro re sacra, arcana, symbolica, non significante tantum, sed et conferente simul rem, quam significat, in qua per externum et visibile signum bona invisibilia gratiose offeruntur, conferuntur et obsignantur;* vergl. Augustana.[2] Diese Darstellung von Quenstedt ist, wie wir schon gesehn, ganz zutreffend.

Übrigens zeigen Auslassungen der Väter, daß auch in jenem speziellsten Sinn sowohl μυστήριον wie *sacramentum* doppelseitige Begriffe sind. Es können darunter verstanden werden das ganze Sakrament, also irdische und himmlische Sache, Zeichen und Bezeichnetes, *signum* und *signatum* zugleich und zusammengenommen, oder es kann darunter nur ein Teil verstanden werden. Auch der Ausdruck *res sacramenti* wird verschieden gebraucht, da er bald die himmlische, unsicht-

1 *Theol. did. pol., pars IV, cap. III, sect. I, thes. III, p. 73.*
2 Art. XIII, S. 202.

bare Sache (*res coelestis invisibilis*, z. B. Leib, Blut) allein, bald zusammengefaßt mit dem äußeren Element, oder *signum*, die heilsame Frucht des Sakraments bezeichnet. So sagen etliche Kirchenväter: Heuchler und Unwürdige empfangen im Sakrament des Abendmahls die Sache, oder Substanz des ganzen Sakraments (*integri sacramenti*), d. h. nicht nur die *nuda signa*, sondern auch die *signata res*, Leib und Blut. Andere sagen: Die Unwürdigen empfangen die *res sacramenti* nicht. Sie verstehn dann darunter die Gnade, also die Frucht und Wirkung des Sakraments. Augustin unterscheidet *res sacramenti* und *virtus sacramenti*, nämlich die *gratia*. Er stellt sie in dieses Verhältnis: *Aliud videtur* (das *signum*), *aliud intelligitur* (das ist mit Leib und Blut die *gratia*); *quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem.* Er will die Katechumenen unterrichtet haben: *Sacramenta signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in illis honorari.* Übrigens findet man wohl auch bei ein und demselben alten Lehrer einen verschiedenen Lehrtropus, Augustin ähnlich, nämlich mit *res sacramenti* namentlich die Frucht bezeichnend, steht Petrus Lombardus. Gregorius Magnus unterscheidet genau zwischen Wesen des Sakraments (*essentia sacramenti*) und Wirkung des Sakraments (*efficientia sacramenti*), und erklärt, daß die erstere allen zuteil wird (also auch Leib und Blut), aber letztere nur den Gläubigen.

PUNKT II.

Nach der Schrift gibt es nur zwei Sakramente.

Anmerkung:—Die älteste Kirche bezeichnet am allgemeinsten und bestimmtesten nur Taufe und Abendmahl als Sakramente. Aber es fehlt im großen und ganzen, unter den gleichzeitigen Theologen, wie im einzelnen bei ein und demselben Theologen, nicht an Schwankungen. Augustin bezeichnet z. B. auch Ehe und Ordination als Sakramente, letztere, weil sie das Recht gebe, die Taufe zu vollziehn.

Den Anstoß zur Vervielfältigung gab die griechische Kirche. Pseudo-Dionysius (6. Jahrh.) zählte sechs: Taufe, Abendmahl, Konfirmation, Priesterweihe, Mönchsweihe,

letzte Ölung. Der Mönch Hiob zählt sieben, nämlich Mönchsweihe als siebentes, dagegen Buße und letzte Ölung als eins. In der abendländischen Kirche haben Ratherius von Verona (gest. 974), Fulbert von Chartres (gest. 1028), Rupert von Deutz (gest. 1135) nur Taufe und Abendmahl; dagegen nennen Agobard von Lyon (gest. 840), Lanfrank von Canterbury (gest. 1089) Taufe und Abendmahl nur die hauptsächlichsten Sakramente, kennen also noch mehr. Die Synode von Arras (1025) kennt vier Sakramente: Taufe, Abendmahl, Ölung, Priestersalbung. Petèr Damiani (gest. 1072) hat zwölf, Hildebert von Tours (gest. 1133) hat neun, Hugo von St. Viktor (gest. 1141) hat gar dreißig Sakramente. Nach Ausbildung der Scholastik durch Hugo von St. Viktor, Robert Pulleyn (gest. 1153) und namentlich Petrus Lombardus (gest. 1164) und nach Ausbildung des Sakramentbegriffs setzt sich die Siebenzahl und die Aufzählung des Lombarden fest. Hugo von St. Viktor unterscheidet drei Klassen von Sakramenten:

1. zum Heil notwendige: Taufe, Abendmahl, Konfirmation,

2. *sacramenta praeparationis,* die nützlich, aber nicht notwendig sind: Besprengung mit Weihwasser, Anblasen beim Exorzismus,

3. *sacramenta administrationis,* welche eingesetzt sind, die andern möglich zu machen, z. B. Ordination. Robert Pulleyn zählt Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Beichte, Ordination als Sakramente auf. Petrus Lombardus stellte die Aufzählungen anderer Lehrer zusammen und stellte so zuerst die Siebenzahl auf: Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Buße, Ölung, Priesterweihe, Ehe, wie sie noch heute in der römischen Kirche gültig ist. Oft wird Otto von Bamberg als derjenige genannt, der zuerst die Siebenzahl der Sakramente aufstellte, aber ohne sichern Beweis. Aber auch nach Petrus Lombardus bis auf Thomas von Aquino (gest. 1274) und Bonaventura (gest. 1274) blieb ein Schwanken über die Zahl der Sakramente. So spricht Alanus *ab insulis* (*magister universalis* genannt, gest. 1203) von einer Mehrzahl von Sakramenten, aber nicht von sieben, und zählt unter die Sakramente auch die Einweihung von Kirchen. Thomas von Aquino und Bonaventura zäh-

len schon die tieferen Gründe für die Notwendigkeit der Siebenzahl auf. Thomas von Aquino: Durch die Taufe werden wir wiedergeboren, durch die Konfirmation im Glauben befestigt, durch das Abendmahl geistlich genährt, durch die Buße geheilt, aber geistlich, geistlich und leiblich zugleich durch die letzte Ölung; durch die Ordination wird die Kirche geistlich, durch die Ehe leiblich genährt. Bonaventura: Die Taufe ist gegen die Erbsünde, die Buße gegen die Todsünde, die Ölung gegen erläßliche Sünden, die Weihe gegen Unwissenheit, das Abendmahl gegen Bosheit, die Firmelung gegen Schwachheit, die Ehe gegen die böse Lust (bekannt ist hierüber ein Witz von Schleiermacher: Die armen Laien haben kein Sakrament gegen die Unwissenheit und die armen Priester keines gegen die Begierde.).

Die erste definitive und offizielle Festsetzung der Siebenzahl der Sakramente haben wir in dem Glaubensbekenntnis, welches Clemens IV. im Jahre 1267 dem Kaiser Michael Paläologus vorlegte. Eine noch viel entscheidendere und volle definitive Festsetzung der sieben aufgezählten Sakramente geschah durch das Konzil zu Florenz im Jahre 1439 under dem Papste Eugen IV. Dieser Papst gibt den Armeniern *sub brevi compendio orthodoxae fidei veritatem quam Romana profitetur ecclesia, sacro approbante Florentino Concilio,* und zählt hierbei sieben Sakramente nach Ordnung des Lombarden auf, mit den von Thomas Aquino über ihr Wesen gemachten Bestimmungen.

Die Kirche der Reformation hat wie die alte Kirche und die frühste Kirche des Mittelalters nur zwei Sakramente: Taufe und Abendmahl. Zwar wird zugegeben, daß manche andere heilige Sache *acquivoce* könne Sakrament genannt werden, aber nicht in dem Sinne, wie es Taufe und Abendmahl sind. So äußert sich namentlich Chemnitz in bezug auf die Ordination, welche Melanchthon geneigt war, Sakrament zu nennen, wie er ja auch in der Apologia[1] die Absolution das Sakrament der Buße nennt. Besonders stark ist die Stelle *art. XIII, 4, p. 202: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.* Chemnitz[2] will mit Recht die Ordination nicht Sakrament ge-

1 *Art. XII, de poenitentia, 41, p. 173.*
2 *Examen, pars II, de sacramentorum numero, p. 8.*

nannt wissen, weil ein äußerliches, von Gott gegebenes Zeichen fehle.

PUNKT III.

Nur das kann ein Sakrament heissen, was die in der Schrift der Taufe und dem Abendmahl gegebenen besonderen, gemeinsamen Kennzeichen hat.

Anmerkung: — Darin ist unsere Kirche stets einig gewesen, daß nur das ein Sakrament im eigentlichen Sinne sei, welches alle besondern Kennzeichen habe, die der Taufe und dem Abendmahl gemeinsam sind. Chemnitz:[1] *Ut igitur aliquid sit vere et proprie sacramentum novi Testamenti, sicut est baptismus et eucharistia, requiritur: I. ut habeat externum aliquod materiale seu corporale et visibile elementum seu signum, quod certo externo ritu tractetur, exhibeatur et usurpetur. II. Ut elementum seu signum illud et certus ejus ritus habeat expressum mandatum divinum, seu institutionem divinam. III. Ut institutum et mandatum sit in novo Testamento. IV. Ut non ad tempus institutum sit, sed usque ad consummationem saeculi, sicut de baptismo scriptum est, et donec filius Dei redeat ad judicium, sicut de eucharistia Paulus inquit. Et haec requiruntur ad elementum seu signum sacramenti in novo Testamento. V. Requiritur ad sacramentum promissio divina de gratia, effectu seu fructu sacramenti. VI. Illam promissionem oportet non simpliciter, nude et per se tantum habere testimonium in verbo Dei, sed oportet eam divina ordinatione, annexam esse signo sacramenti et eo quasi vestitam esse. VII. Promissionem illam oportet esse non de quibusvis donis Dei, sive corporalibus sive spiritualibus, sed promissionem gratiae seu justificationis, hoc est, gratuitae reconciliationis, remissionis peccatorum et in summa de toto beneficio redemptionis. VIII. Et illa promissio in sacramentis non in genere tantum vel significatur, vel annunciatur, sed virtute Dei offertur, exhibetur, applicatur et obsignatur etiam singulis, qui fide sacramentis utuntur.* Und Chemnitz setzt hinzu: *Haec vera, manifesta et certa sunt.* Mit Recht! Alle diese Requisiten sind alleine aufgestellt aus genauer Betrachtung dessen, was die Schrift über Taufe und Abendmahl sagt. Es zeigt die

[1] *Examen, pars II, de sacr. numero, p. 8.*

Aufstellung von Chemnitz auch genügend die doppelte Art, in welcher das Wort Gottes im Sakrament auftritt, und worüber Gerhard sich so äußert:[2] *Dicimus igitur, ad sacramenta proprie sic dicta duo potissimum requiri, videlicet verbum et elementum, juxta vulgatum illud Augustini: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum . . . . . .Per verbum intelligitur primo mandatum atque institutio divina, per quam elementum, quia percepit vocationem Dei, ut loquitur Irenaeus, lib. IV, cap. 34, separatur ab usu communi et destinatur usui sacramentali; deinde promissio atque ea quidem evangelio propria, per sacramentum applicanda et obsignanda.*

PUNKT IV.

Als Materie des Sakraments haben wir bei allgemeiner Betrachtung das äussere Element samt der mit demselben geschehenden äusserlichen Handlung zu bezeichnen.

Anmerkung: — Die Antwort auf die Frage, was Materie des Sakraments sei, ist in der Schrift nicht förmlich, aber wohl sachlich definiert, so daß wir unter den unterschiedlichen Typen der lutherischen Darstellung dieses Stücks der Lehre sehr wohl die eine als schriftgemäßer vor anderen bezeichnen können. Darum, daß abweichende Lehrtypen in diesem Stück wirklich bei unsern Dogmatikern sich finden, werden wir noch nicht das Urteil als berechtigt ansehen, welches einer der Mitarbeiter am „Theologischen Handwörterbuch" von Zeller, nämlich Diakon Th. Hermann (Göppingen), fällt:[1] „Diese Distinktionen (nämlich von *sacramentum* und *res sacramenti,* zwischen *forma* und *materia*) haben zwar noch in der protestantischen Sakramentslehre nachgewirkt, aber nicht zu ihrem Nutzen; sie behandeln die sakramentlichen Wirkungen ganz in Analogie mit einer Naturkausalität." Es scheint, daß er eben auch der protestantischen Sakramentslehre den Vorwurf machen will, den er der scholastischen macht, nämlich: „Die Verwandtschaft der Sakramente mit dem Worte tritt (bei den Scholastikern) ganz zurück; auch sofern das Wort im Sakrament eine Rolle spielt, wirkt es mehr wie eine magische Formel als

2 *Loci, tom. VIII, loc. XIX, cap. II, § XI, p. 207.*
1 B. 2, S. 604.

wie ein für den Glauben berechnetes Gnadenwort." In diesem Urteil gibt sich kund:

1. das Mißbehagen der neueren, vermittelnden und alles ungewiß und unbestimmt machenden Theologie an der exakten, in alle Spezialitäten eingehenden lutherischen Theologie, welche überall fest nach der Schrift umgrenzt und aller Vermittlung, wie in der Sakramentslehre zwischen Luther und Calvin, widerstrebt.

2. Sodann zeigt sich darin auch die Unbilligkeit, welche den Gewinn ganz übersieht, welchen allerdings die Verhandlungen z. B. über die *materia sacramenti* für die ganze Sakramentslehre gebracht, namentlich für die Grundansicht, daß die *materia* der Stoff der Sakramente, *actiones*, Handlungen, und nicht nur *res*, Sachen, sind, und damit für die Polemik gegen römische Lehre.

3. Es liegt auch darin eine zur Verleumdung führende Unwissenheit. Es ist grundfalsch, daß die lutherischen Dogmatiker die Sakramentswirkungen ganz in einer Analogie mit einer Naturkausalität wirken ließen, wobei der Glaube nämlich, der sich auf den alles wirkenden Heil. Geist und überhaupt die Trinität richtet, außer Betracht komme. Der Beurteiler bei Zeller hat jedenfalls die Darstellung von Chemnitz in seinem *Examen* nicht gekannt. Es ist ferner grundfalsch, daß die lutherische Dogmatik das Wort beim Sakrament irgendwie als Zauberformel faßte. Näheres darüber bei der Lehre vom Abendmahl. Es ist endlich grundfalsch, daß die lutherische Kirche die Analogie zwischen Sakrament und Wort vergäße; im Gegenteil lehrt sie so geflissentlich, daß das Wort geradeso die Wiedergeburt wirke wie die Taufe, so daß z. B. viele neuere Theologen ihre Lehre verwerfen, weil sie die Wiedergeburt nur der Taufe zuschreiben.

Die angedeutete Verschiedenheit im Lehrtypus über die Materie des Sakraments, welche die Glaubensmaterie aber gar nicht berührt, ist folgende: Quenstedt und andere Dogmatiker unterscheiden bei der Behandlung der Sakramente auch im allgemeinen (*in genere*) eine doppelte Materie, nämlich eine *terrestris*, eine sinnlich-körperliche Sache, und eine dadurch vermittelte *materia coelestis*,

eine himmlische, unsichtbare, innerliche Sache. Baier dagegen versteht unter *materia* die äußerlich sinnliche Sache, das sichtbare Element und die an demselben sich vollziehende Handlung. Von einer Bestimmung einer *materia coelestis* für die Sakramente insgemein nimmt er Abstand mit der Erklärung, daß sich eine solche nicht definieren lasse. Es könne wohl für jedes Sakrament gesondert eine *materia coelestis* aufgestellt werden aus den betreffenden Einsetzungsworten, aber nicht, wenn man von den Sakramenten im allgemeinen handle, eine gemeinsame, die dieselben charakteristischen, auf beide passenden Eigentümlichkeiten habe. Er beruft sich auf frühere Lehrer. Ganz seine Stellung haben auch Gerhard, Mentzer, Chemnitz, Heerbrand, Hafenreffer, Grauer. Es sind dies sämtlich frühere Dogmatiker bis vor Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Die späteren Dogmatiker: Calov, Quenstedt, Hollaz haben den oben angegebenen Lehrtypus, auch bei der Behandlung der Sakramente im allgemeinen die doppelte Materie aufzustellen.

Der Ausdruck *materia coelestis* wurde zuerst von den Kalvinisten auf dem Mömpelgarter Kolloquium (Jak. Andreä, Luk. Osiander, Beza; 21.—26. März, 1586) gebraucht. Die älteren Lehrer bezeichneten als die materiellen Stücke des Sakraments das äußere Element (Wasser, Brot und Wein) und das Wort. Allerdings ist ihnen nach der Konsekration das Element nicht mehr bloßes natürliches Element, sondern es ist nun auch ein höheres, himmlisches damit verbunden. Aber sie nennen dieses höhere nicht *materia coelestis*. *Die* späteren Theologen, wie sie im Abendmahl den Leib und das Blut Christi als *materia coelestis* aufstellen, so lehren sie auch bei Behandlung der Sakramente im allgemeinen eine *materia coelestis* neben der *terrestris*. Unter dieser *materia coelestis* wollen sie dann aber, eben wegen der Analogie des Abendmahls, nicht das Wort verstehen, welches ja in Verbindung mit dem äußerlichen Element erst das himmlische hervorbringe; daher sie auch den alten Ausdruck, daß die *materia sacramenti* bestehe aus *elementum externum* und *verbum Dei*, nicht anerkennen. Auch die evangelische Gnade wollen sie nicht unter der *materia coelestis* verstehen, weil doch dieselbe im Abendmahl erst durch die himmlische Materie des

Leibes und Blutes vermittelt werde und weil analog auch in den andern Sakramenten (es wird nämlich immer zugleich Bezug genommen auf die alttestamentlichen Sakramente) die Gnade als in ähnlicher Weise an eine himmlische Materie gebunden anzusehn sei. Was nun in den andern Sakramenten als solche himmlische Materie anzusehn sei, das, gibt Quenstedt gleich zu, müsse freilich für jedes einzelne Sakrament besonders aufgestellt werden.[2] Darin liegt aber sofort das Zugeständnis, daß die Lehrart, welche bei der Behandlung der Sakramente im allgemeinen eine *materia terrestris* und *coelestis* unterscheidet, sich nicht halten läßt, weil keine, allen Sakramenten gemeinsame oder auch nur gleichartige *materia coelestis* sich nachweisen oder auch nur in ihrer nötigen allgemeinen Beschaffenheit charakterisieren läßt. Man kann wohl sagen, es sei in jedem Sakrament eine himmlische Materie, aber man kann keine allgemeine Definition derselben geben. Und dies letztere würde doch dadurch notwendig, daß man in der allgemeinen Betrachtung eine irdische und eine himmlische Materie aufstellt. Eine solche Lehraufstellung verlangt doch auch Kennzeichnung, Definition beider Materien. Mit gutem Recht sagt Baier, es werde durch jene Lehrart der Klarheit und Festigkeit der Lehre (*perspicuitati et soliditati doctrinae*) nicht eben gedient. Dazu kommt, daß die späteren Lehrer untereinander, wie freilich auch frühere, ganz uneinig darin sind, was in der Taufe als *materia coelestis* anzusehn sei, andernteils auch keine sichere allgemeine Bestimmung für alle Sakramente geben können über die *unio* zwischen dem äußerlichen und himmlischen Element. Wir bleiben daher am besten bei dem Lehrtropus der älteren Dogmatiker und nehmen als die *materia sacramenti* das irdische Element und die an demselben geschehende Handlung an sich an.

---

[2] *Theol. did. pol., pars IV, cap. III, sect. I, thes. VIII, nota I, p. 75.*

PUNKT V.

Das Wesen (forma) des Sakraments sind die in Gottes Wort verfassten sakramentalen Handlungen.

Anmerkung: — Das äußere Element und die Handlungen daran sind das Materielle, woraus das Sakrament sich eben zum

Sakrament gestaltet, formiert, nämlich unter Hinzukommen des Wortes. Das also, was die Materie des Sakraments zum Sakrament gestaltet, ihm das Wesen als Sakrament gibt, ist das Wort. Luther: „Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe." Aber trotzdem ist es wieder verfehlt, wenn Baier selbst wieder das Wort als das Wesen des Sakraments hinstellt. Quenstedt sieht als Wesen des Sakraments die Handlungen an, und nennt als die drei wesentlichen Handlungen (*actiones formales*) die Konsekration, die Austeilung und das Empfangen (*consecratio, datio, acceptio*). Es wird aber offenbar des Wesen des Sakraments richtiger bestimmt, wenn man Baier und Quenstedt vereinigt zu dieser Definition: Das Wesen des Sakraments sind die in Gottes Wort gefaßten Handlungen. Die Handlungen an sich selbst bilden die Materie, aber die Handlungen als in Gottes Wort gefaßt, in und durch Gottes Wort geschehend, sind das dem Sakrament Wesentliche und sein Wesen Ausmachende. Würden die vorgeschriebenen Handlungen nicht in und mit dem Sakramentswort geschehn, so wäre das Sakrament auch seinem Wesen nach nicht da. Übrigens ist das Wort, in das eigentlich die wesentlichen Handlungen gefaßt sind, das Wort der Verheißung, wenigstens dies im engsten Sinn, nur im weitern Sinne das Wort des Gebots. So ist in der Taufe bei der wirklich sich vollziehenden Taufe doch das Wort, was mit und bei dem Wasser ist, nicht das Gebot, sondern das Verheißungswort: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes.

PUNKT VI.

Der Hauptzweck des Sakraments ist in Ansehung des Menschen Zueignung und Versiegelung der göttlichen Gnade und damit Seligmachung des Menschen; in Ansehung Gottes ist der Zweck seine ewige Ehre.

Anmerkung: — Wir unterscheiden nach der Schrift einen Hauptzweck (*finis primarius*) und einen Nebenzweck (*finis secundarius*) des Sakraments. Der letztere ist:

1.) Unterscheidung der wahren Kirche von Sekten und Heiden (1. Mose 17, 11; 2. Mose 12, 44; Apg. 7, 8),

2.) Erhaltung des Gedächtnisses der göttlichen Wohltaten (2. Mose 12, 14; Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24. 25),

3.) Anreizung zur Liebe gegen Gott und den Nächsten (1. Kor. 10, 17).

Der Hauptzweck aber besteht in Anbietung, Verleihung und Versiegelung der göttlichen Gnade (Joh. 3, 5; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; Röm. 4, 11). Dieselbe Gnade, welche durchs Wort angeboten, zugeteilt, im Glauben versiegelt und erhalten wird, soll durchs Sakrament angeboten, zugeteilt und befestigt werden. Wort und Sakrament haben denselben Zweck. Daher sagt Quenstedt gleich zu Anfang der Lehre von den Sakramenten: Dem Wort des Evangeliums hat Gott als zweites verleihendes Heilsmittel die Sakramente hinzugefügt, als das sichtbare Wort, wie schon Augustin die Sakramente genannt hat. Es ist nur die Art und Weise verschieden, in welcher Wort und Sakrament dieselbe Gnade mitteilen. So auch die *Apologia*:[1] „Denn das Wort und äußerliche Zeichen wirken einerlei im Herzen, wie Augustinus ein fein Wort geredet hat. Das Sakrament, sagt er, ist ein sichtlich Wort. Denn das äußerliche Zeichen ist ein Gemälde, dadurch dasselbige bedeutet wird, das durchs Wort gepredigt wird; darum richtet beides einerlei aus." Der Hauptzweck in Ansehung Gottes ist seine Ehre, wie dies der letzte Hauptzweck Gottes bei all seinen Werken und Tun ist.

PUNKT VII.

Die Wirkungskraft (efficacia) ist dieselbe im allgemeinen wie die des Wortes; und wie das Wort in sich selbst kräftig ist, so auch die Sakramente, so dass sie in bezug auf ihre Wirksamkeit weder von dem, der sie austeilt, noch von dem, der sie empfängt, abhängig sind.

Anmerkung: — Daß die Wirkungskraft der Sakramente dieselbe ist wie die des Wortes, ist schon in Punkt VI berührt worden. Doch muß wohl ein verschiedener Modus der Wirkung des Sakraments und des Wortes sein; jedoch unterlassen es unsere Dogmatiker, nähere Bestimmungen darüber zu machen, und das mit Recht, weil die Schrift darüber schweigt.

---

1 *Art. XIII, 5, p. 202.*

Es liegt aber die Frage nahe, warum wohl Gott zwei verschiedene Gnadenmittel, welche doch wesentlich die gleiche Wirksamkeit haben, gegeben habe. Wir antworten mit Chemnitz, daß der Grund die Barmherzigkeit Gottes sei, welche nicht durchs bloße Wort wollte die Gnade austeilen, sondern der Schwachheit zu Hilfe kommen durch die Sakramente, welche das Wort gleichsam sichtbar machen.

Daß die Sakramente wirklich Gnade austeilende Mittel sind, hängt weder vom Verwalter, noch vom Empfänger des Sakramentes ab. Weder die Würdigkeit des einen, noch des andern macht das Sakrament wirksam. Mit dem ersten schriftgemäßen Grundsatz, daß die Person des Verwalters weder durch bestimmten Habitus (Ordination), noch bestimmte Gesinnung (*intentio*) die Wirksamkeit des Sakraments bedinge, tritt die lutherische Kirche der römischen Kirche wie den Sekten gegenüber. Häufig sind die Auslassungen der Sekten hierüber unklar; doch lassen sie erkennen, daß wie beim Wort, so beim Sakrament die Wirksamkeit von der Würdigkeit, d. h. Gläubigkeit, des Verwalters abhänge. Ganz klar macht die katholische Kirche die Wirksamkeit der Sakramente von der Person des Verwalters abhängig, denn:

1. hat nur vermöge seiner Weihe der Priester die *vis efficiendi sacramenti*, d. h. die Kraft, durch die Konsekration wirklich die Sakramente darzustellen;

2. ist zur Darstellung der Sakramente nötig, dass der Priester die Absicht (*intentio*) haben muß, die Sakramente so darzustellen, wie Christus will.

Diese papistische und alle ihr ähnliche Lehre wird verurteilt:

1. durch 1. Kor. 4, 1; 3, 5. 7. Die Diener des Worts sind nur Haushalter über Gottes Geheimnisse; sie verwalten wohl die Sakramente nach Christi Vorschrift, aber sie machen sie nicht wirksam.

2. Phil. 1, 16-18. Nach dieser Stelle hängt die Wirksamkeit des hörbaren Wortes nicht ab von der *intentio* des Predigers, sondern das Wort wirkt ohne die *intentio;* so hängt auch die Wirksamkeit des sichtbaren Wortes, des Sakraments, nicht ab von der *intentio,* und die Konsekration ist wirksam zur

Hervorbringung des Sakraments auch ohne die *intentio* des Predigers. *Apologia*:[1] „Und die Sakramente sind darum nicht ohne Kraft oder Wirkung, daß sie durch Gottlose gereicht werden." Quenstedt:[2] *Ministri dignitas vel indignitas nihil addit vel detrahit sacramentis, nec ejus intentio ad sacramentorum integritatem requiritur, aut ad efficaciam eorum quicquam facit.*

Die Wirksamkeit des Sakraments hängt auch nicht ab von der Würdigkeit des Empfängers, d. h. es steht nicht also, daß darum und dann eine Wirksamkeit und Wirkungskraft in den Sakramenten sei, weil und wenn sie im Glauben empfangen werden. Unsere Kirche lehrt: Der Glaube wird nicht erfordert zur Substanz und Wirksamkeit des Sakraments.

Die Gegenlehre führt die reformierte Kirche; siehe Heppe.[3] „Die Wirksamkeit des Sakramentes beruht nicht auf der Kraft der Zeichen (denen keine eigentümliche Gnadenkraft einwohnt), sondern allein auf der Wirksamkeit des Heil. Geistes, welcher in der äußeren Sakramentshandlung so tätig ist, daß zwischen dieser und der unsichtbaren Handlung des Heil. Geistes wohl unterschieden werden muß. Das Auge des Glaubens hat sich darum nicht an die äußere Seite des Sakraments zu heften; vielmehr will das Sakrament, welches als Zeichen und Zeugnis nicht von sich selbst, sondern von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus zeugt, den Glauben auf Christi Tod und Verdienst und auf die vom Heil. Geist vermittelten Gnadengüter hinlenken. Auch will das Sakrament nicht Ursache der Rechtfertigung, sondern ein unterpfändliches Zeichen der Gerechtigkeit, die dem Glauben geschenkt ist, sein. Darum sind die Sakramente auch nur für den Gläubigen, der an dem Gnadenbunde wirklich Teil hat, bestimmt. Für den Ungläubigen sind sie völlig bedeutungslos, weil der Ungläubige zum Gnadenbunde gar keine Beziehung hat. Allerdings bietet Gott auch den Ungläubigen die im Sakrament verheißene Gnade an, aber diese verschließen sich gegen dieselbe und

1 *Art. VII, 3, p. 152.*
2 *Theol. did. pol., pars IV, sect. II, qu. I, thesis, p. 78.*
3 Dogmatik der evang.-ref. Kirche, S. 428 f.

weisen sie zurück. Denn das Wesen des Sakraments ist vom Glauben des Empfängers unabhängig, weil nicht der Glaube, sondern die göttliche Einsetzung das Sakrament macht, und weil nicht der Glaube, sondern die *unio sacramentalis* die *forma sacramenti* ist. Aber wennschon daher die Sakramente an und für sich immer eine reale, objektive Darbietung der Gnade sind, so sind sie doch in *effectu* nur für den Gläubigen wahre Siegel des Gnadenbundes." So weit Heppe, der hier nicht eine eigene Dogmatik gibt, sondern die alten reformierten Dogmatiker wiedergibt, etwa wie Hase im *Hutterus redivivus* die lutherische Dogmatik, und zwar richtig und viel objektiver, als es von Hase gesagt werden kann. Von vornherein könnte man nach diesen Erklärungen der reformierten Dogmatiker sagen, daß die göttliche Verordnung der Sakramente recht unverständlich sei. Denn wenn nicht im Verhältnis zum Wort das Sakrament gerade durch sein äußerliches Zeichen etwas vor dem Worte dem Glauben zu Hilfe Kommendes haben, und wenn nicht also der Christ gerade aus dem äußeren Zeichen auch Stütze und Förderung seines Glaubens nehmen soll, wenn vielmehr der Glaube sich ja nicht an das Zeichen heften soll, sondern nur an den durch das Wort vorgehaltenen Christus, so sieht man nicht ein, wozu diese äußeren Zeichen, die gar noch des Glaubens Augen gerade auf sich ziehn und damit von Christo abziehn können, nötig sind. Bei solcher Betrachtung wären die Sakramente anstatt Gnadenmittel besser Gnadenhindernisse zu nennen. Es ist aber eben einmal die Art der reformierten Dogmatik, daß sie durch ihre Bestimmungen sich immer selbst auflöst. Davon abgesehen ist folgendes zu der von Heppe gegebenen richtigen Darlegung der orthodox reformierten Dogmatik zu sagen:

1. Daß die Wirksamkeit der Sakramente auf der Kraft des Zeichens, oder irdischen Elements, beruht, lehrt die lutherische Kirche nicht; sie hält z. B. nicht das Wasser für an sich gnadenkräftig, sondern allein durch Geist und Wort.

2. Die reformierte Unterscheidung zwischen der äußeren Sakramentshandlung und der unsichtbaren Handlung des Heil. Geistes ist die alte Trennung von Geist und Gnadenmittel.

3. Daß die Sakramente nicht nur allein für die Gläubigen bestimmt seien, sondern auch für diese allein bedeutungsvoll und

inhaltsvoll seien, daß Gott den Nichtprädestinierten überhaupt im Sakrament nichts anbietet und nichts anbieten will, ist die wahre Meinung der reformierten Kirche; und es steht in völligem Widerspruch mit derselben und ist eine völlig leere Rede, wenn doch gesagt wird, daß Gott auch den Ungläubigen im Sakrament etwas anbiete, und daß das Sakrament an sich ein von dem Empfänger unabhängiges Wesen habe.

Aber man könnte vielleicht die reformierte Lehre so verstehn: Bei den Gläubigen teilt Gott durchs Sakrament wirklich Gnade mit, dem Ungläubigen gegenüber läßt er sein Sakrament gleichsam leer sein; wo er mit einem Gläubigen zu tun hat, füllt er das Sakrament und läßt es Träger der Gnade sein, und so habe es denn, obgleich nur Gläubige eine Wirkung des Sakraments empfangen, doch sein Recht zu sagen, daß der Glaube das Wesen des Sakraments nicht ausmache. Aber dann steht die Sache so, daß die Wirksamkeit des Sakraments darin besteht, daß bei den Gläubigen gleichzeitig mit den äußeren Zeichen der Heil. Geist eine Wirkung ausübt, auf welche die äußeren Zeichen nur symbolisch hindeuten. Die Gleichzeitigkeit der mit den äußeren Zeichen nicht organisch verbundenen, sondern nur um des Glaubens willen geschehenden Wirkungen macht aber sofort auch diese Wirkungen zu etwas dem Sakrament Akzidentellen. Diese Wirkungen gehören nun nicht als wesentliche zum Sakrament; ja, das Sakrament hat nun an sich eigentlich gar kein Wesen, Inhalt und Wirkungskraft. Es ist nur ein Zeichen, welches symbolisch hindeutet auf eine Gnadenwirkung, die unter günstigen Umständen, d. h. bei vorhandenem Glauben des Empfängers, der Heil. Geist gleichzeitig mit dem äußeren Zeichen in diesem Empfänger wirkt. Das erklären auch die reformierten Dogmatiker ganz deutlich. Es genügt das Zeugnis von Bucanus:[4] *Esse* (d. h. *essentia*) *sacramenti nihil aliud est quam ad signatum et sacramentum seu rem significatam referri.* Dasselbe drückt Polanus so aus:[5] Das Wesen des Sakraments sei die *similitudo signi et signati.* Es

[4] *Instit. theol., XLVI.*

[5] *Syntagma theol. christ., VI, 51;* vgl. Heppe, a. a. O., S. 434. Amandus Polanus war ursprünglich Lutheraner, dem der Philippismus die Brücke zum Kalvinismus wurde. Er war seit 1596 Prof. in Basel.

bleibt also trotz gegenteiliger Versicherung dabei, daß nach reformierter Lehre der Glaube das Sakrament macht. Denn wenn das Sakrament wirklich einen Inhalt haben sollte, so ist derselbe nur durch den Glauben da. Denn:

1. da nur, wo Glaube ist, gibt Gott etwas im Sakrament;

2. was gegeben wird, das wird durch die vom äußeren Zeichen wohl zu unterscheidende Wirkung des Heil. Geistes gegeben.

Dazu aber ist ja zu beachten, daß der Inhalt des Sakraments nach reformierter Lehre nichts Objektives an sich, sondern eine Relation ist, womit ja nicht Objektives gesetzt wird. Und da das, was im Sakrament gegeben wird, gar nicht an das Zeichen gebunden ist, so ist es nichts anders als die gewöhnliche Gnadenanbietung durchs Wort, d. h. wie sie durch dasselbe auch sonst ohne Zeichen geschieht und durch den Glauben empfangen wird. Somit ist es in Wirklichkeit durch den Glauben bedingt, ob im Sakrament etwas von Gnade empfangen wird, oder mit andern Worten: Der Glaube macht die Wirksamkeit des Sakraments.

Neben diesen beiden vornehmsten Antithesen gegen die Wirksamkeit der Sakramente, der papistischen und kalvinistischen, haben wir noch eine innerhalb der lutherischen Kirche aufgetretene. Es ist gelehrt worden, daß die Sakramente im Grunde anders wirken als das Wort, ja daß die Sakramente selbst nicht in derselben Art wirken. So ist gelehrt worden, daß die Taufe das neue Leben pflanzt, das Wort es nährt, das Sakrament des Altars es vollendet, sofern es durch den Leib und das Blut Christi die verklärte himmlische Leiblichkeit des einst ewig Seligen begründe. Es haben sich dahin romanisierende Lutheraner Deutschlands verirrt, wie hierzulande romanisierende Lutheraner (Buffaloer) die Wirksamkeit des Sakraments fast in papistischer Weise von der Ordination abhängig gemacht haben, welche sie ihrerseits wieder gut papistisch als wirksam darum erklärten, weil die das Amt innehabenden Prediger das Amt durch die Ordination übertrügen, womit sowohl von der Ordination wie von der Berufung zum Predigtamt und dem Kommen des Amtes an einen Amtsträger, oder Pastor, falsch gelehrt wird.

PUNKT VIII.

Der legitime und gesegnete Brauch des Sakraments erfordert den Glauben im engsten Sinne.

Anmerkung: — So entschieden unsere lutherische Kirche der Schrift gemäß festhält, daß kraft göttlicher Einsetzung die Sakramente eine innewohnende Wirksamkeit, oder Kraft, haben, und daß der Glaube nicht die Wirkung und die Substanz des Sakraments mache, so entschieden hält sie fest, daß der rechte, gesegnete Brauch des Sakraments den Glauben fordere und zwar den Glauben im engsten Sinne, d. h. an Christum als Versöhner. Gerhard:[1] *Interim tamen addimus ex parte nostra ad salutarem sacramentorum usum requiri fidem seu cor fidele, quod est ὄργανον ἀντιληπτικόν, quo gratia in sacramentis oblata apprehendenda est et acceptanda, unde ortum est axioma: Sacramenta sine fide non prosunt utentibus.* Dieser Glaube ist der im engsten Sinne die Versöhnung sich aneignende, nicht im allgemeinen der Glaube an Gott, oder etwa der Glaube an die Realität der Sakramente, z. B. an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im Abendmahl. Auch dies lehrt unsere lutherische Kirche auf Grund der Schrift:

1. Gottes Wort fordert zum heilsamen Brauch des Sakraments den Glauben (Mark. 16, 16; Apg. 2, 38; 8, 37).

2. Die Schrift bindet die Rechtfertigung, die ja auch durch das Sakrament gegeben wird, an den Glauben (Röm. 1, 17; 4, 3; 10, 10).

3. Überall sind Verheißung und Glaube Dinge, die sich gegenseitig fordern, also auch im Sakrament.

Der legitime Gebrauch des Sakraments ist also nicht schon der, nur das Sakrament in wesentlich äußerer korrekter Form (also in reiner Gestalt) und auch in äußerlich korrektem Verhalten (*rite*) zu gebrauchen (vergl. 1. Kor. 10, 1-4), und ebensowenig ist dies der gesegnete Gebrauch (vergl. 1. Kor. 10, 5; 11, 29); vielmehr ist der *usus sacramenti legitimus et salutaris* nur der im Glauben an den Versöhner geschehende (1. Kor. 11, 26-29).

Demgemäß verwirft die lutherische Kirche den papistischen Satz: *Sacramenta ex opere operato gratiam conferunt.*

---

[1] *Loci, tom. VIII, loc. XIX, § LXXVIII, p. 287.*

Dieser wird im *Conc. Trid.*[2] proklamiert: *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam, non ponentibus obicem, non conferre, anathema sit. — Canon VIII: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.* Hierzu sagt Chemnitz in ausgezeichneter Weise:[3] *Haec tandem est illa Helena, cujus introducendae, ornandae et stabiliendae gratia praecedentes canones omnes constituti sunt.* Gegen diese papistische Lehre von der Wirkung der Sakramente des Neuen Testaments *ex opere operato* (im Gegensatz gegen die Wirkung der alttestamentlichen Sakramente *ex opere operante*, worauf das *ipsa* in *canon VIII* hindeutet) führt Gerhard die klassische Erklärung von Chemnitz an:[4] *Et sacramenta certe non sunt exaequanda cum ipso Spiritu sancto, ut pari et eadem plane ratione credantur conferre gratiam, sicut ipse Spiritus sanctus. Num vero propterea nihil tribuendum est sacramentis? Certe quid scripturae sententiae sacramentis tribuant, paulo ante ipsis scripturae verbis commemoratum est. Sed accurate et solicite cavendum est, quando de sacramentorum virtute et efficacia disputamus, ne ea, quae propria sunt gratiae Patris, efficaciae Spiritus et meriti Filii Dei, Deo adimamus, et ad sacramenta transferamus; hoc enim esset crimen idololatriae. . . . . Ita etiam sacramentis tribuitur virtus seu efficacia, non quod in sacramentis extra seu praeter meritum Christi, misericordiam Patris et efficaciam Spiritus sancti quaerenda sit gratia ad salutem, sed sacramenta sunt causae instrumentales, ita quod per illa media seu organa Pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare, Filius meritum suum communicare credentibus, Spiritus sanctus efficaciam suam exercere ad salutem omni credenti . . . . . Et in usu sacramentorum fides non quaerit aut respicit essentialem aliquam virtutem seu efficaciam inhaerentem ipsis externis sacramentorum elementis, sed in promissione, quae annexa est sacramento, quaerit, apprehendit, et accipit gratiam Patris, meritum Filii et efficaciam Spiritus.* Dies ist eine

2 *Sessio VII, canon VI, VIII, p. 54.*
3 *Examen, P. II, de opere operato, p. 22.*
4 *Chemnitz, l. c., p. 19.*

Erklärung, daß alle grobsinnlichen Ansichten über die Wirkung der Sakramente und darauf gebauter, den Glauben nicht *primo loco* fordernder Brauch falsch sind.

Aber weder Chemnitz, noch vor ihm Luther, erklären die Sakramente für *nuda signa,* dessen sie verleumderisch Bellarmin anklagt; auch haben sie nicht, wie ebenfalls Bellarmin sie anklagt, sich der Verleumdung der römischen Kirche durch gehässige falsche Darstellung der katholischen Lehre über das *ex opere operato* schuldig gemacht. Beide hätten, so klagt sie Bellarmin an, die katholische Lehre von der Wirkung *ex opere operato* so dargestellt, als statuiere dieselbe ein verdienstliches Werk oder Verdienstlichkeit des Werkes sowohl von seiten des Verwaltenden als des Empfangenden; und das sei falsche Darstellung. Aber sie ist ganz richtig. Gerhard weist dieses wieder aus Chemnitz nach. Die Scholastiker unterscheiden zwischen den Sakramenten des Alten Testaments und denen des Neuen Testaments. Die ersteren verleihen Gnade *ex opere operante,* d. h. weil sie jemand tut. Die neutestamentlichen Sakramente verleihen Gnade *ex opere operato,* allein schon dadurch, daß sie geschehen. Nun sagt der letzte große Scholastiker, Gabriel Biel[5] *in Sententiae, lib. IV, qu. III, dist. I: Ex opere operante vero sacramenta dicuntur conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum, non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia tanquam meriti condigni vel congrui praecise et non major propter exhibitionem sacramenti. Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus. Sic quod praeter exhibitionem signi, foris exhibiti non requiritur bonus motus in suscipiente.* So auch Albertus Magnus[6] zu Joh. VI: *Opus operans est opus elicitum a virtute; opus operatum est perfectio externi operis sine motu interno.* Mensingerus: *Quia sancti in vetere testamento fide accipiebant gratiam in usu sacramentorum, oportet*

[5] *Examen, l. c., p. 22.*
[6] *L. c., p. 23.*

ergo novi testamenti sacramenta majoris esse efficaciae, ut conferant gratiam ex opere operato, etiamsi non accedat opus operans suscipientis, hoc est fides seu devotio interior. So ist also Chemnitz ganz gerechtfertigt mit seiner Behauptung, daß die römische Kirche die Kraft des Sakraments in das *opus operatum,* in das bloße Werk in der Weise setzt, daß die Sakramente als Gnade verleihend angesehn werden aus Würdigkeit und Verdienst des Werkes an sich, welches ebensowohl der tut, der das Sakrament verwaltet, als auch der, welcher es empfängt. Biel sagt dies ganz ausdrücklich noch von der Messe, dieselbe habe in einer Weise Kraft *ex opere operante,* nämlich *ex merito personali personae ministrantis,* denn um dieser Würdigkeit willen verleihe Gott das vom Priester Erbetene denen, welchen der Priester das Gebet und Meßopfer zueignet; in anderer Weise habe aber die Messe Kraft *ex opere operato,* d. h. gerade um der Konsekration, Darbietung und des Empfangens willen.

Weiter weist auch Gerhard nach, daß Bellarmin vergeblich die Lutheraner der Verleumdung anklage wegen der Behauptung, daß die römische Kirche mit der Wirkung der Sakramente *ex opere operato* den Glauben und gute Herzensbewegung des Empfängers ausschließe. Denn genau das sagen ja obige Zitate ausdrücklich. Aber die Römischen haben immer versucht, uns glauben zu machen, daß sie mit dem *ex opere operato* nur die Wirksamkeit der Sakramente an sich im Gegensatz gegen die Lehre, die sie eben uns andichten möchten, behaupten wollten, daß der Glaube das Sakrament mache. So behauptet Bellarmin, daß der Glaube von den Römischen gar nicht ausgeschlossen werde, und am wenigsten durch das *Conc. Trid.,* denn Wille, Glaube, Buße würden in dem erwachsenen Empfänger des Sakraments erfordert als *dispositio ex parte subjecti,* nur nicht als tätige Ursache (*non ut causa activa*). Denn Glaube und Buße bewirkten nicht die Sakramentsgnade, noch machten sie die Wirksamkeit des Sakraments aus (was ja auch kein Lutheraner behauptet), sondern sie höben nur die Hindernisse auf, welche verhindern könnten, daß die Sakramente ihre Wirkung ausübten. Mit Recht sagt Gerhard: Das sei gerade der entscheidende Punkt der ganzen Frage. Die Lutheraner fassen schriftgemäß den Glauben

als Zuversicht, als etwas positiv Tätiges, als die Hand, welche die Sakramentsgnade ergreift und sich aneignet. Die Papisten fassen den Glauben nur als allgemeinen Beifall zur Lehre, als ein passives Verhalten, als ein bloßes Nichtwiderstreben (*obicem non ponere*), so daß er seinem Wesen nach wirklich keine innere Herzensbewegung ist. Und so ist trotz des scheinbar richtigen Wortlauts der Erklärungen Bellarmins doch mit denselben nur wieder die scholastische Irrlehre ausgesprochen, daß die Sakramente wirken *ex opere operato, i. e. sine motu interno bono et sine devotione cordis.* Wer nur nach papistischer Lehre dem Sakrament nicht damit ein Hindernis setzt, daß er die Kirchenlehre verwirft, oder daß er sich vornimmt, eine Todsünde zu tun, dem bringt das Sakrament Nutzen ganz allein darum, weil die Handlung desselben vor sich geht, mag der Mensch auch immerhin ohne wahre Zuversicht, also ein geistlich toter Mensch sein. Nach lutherischer, schriftgemäßer Lehre hängt wohl das Wesen des Sakraments nicht ab vom Glauben, sondern allein von dem den Einsetzungsworten gemäßen Geschehen, den *actus formales,* nämlich *consecratio, datio, sumptio;* und ebenso steht es mit der Wirksamkeit und der realen Darbietung der Gnade im Sakrament, aber der Segen für den Empfänger hängt gänzlich vom wahren Glauben ab.

PUNKT IX.

Verwalter des Sakraments sollen der Ordnung nach nur legitim berufene und recht lehrende Prediger sein.

Anmerkung: — Nach 1. Kor. 4, 1 vergl. mit 3, 9 sind die Diener Christi und der Kirche die Verwalter (*causa ministerialis*) des Sakraments. Das ist also die von Gott gesetzte Ordnung. Dieselbe ist nicht dahin zu verstehn, daß auf der Legitimität des Berufs die Wirksamkeit des Sakraments beruhe (Punkt VIII), auch nicht dahin, daß sie absolut unverbrüchlich wäre und daß es wichtiger wäre, daß sie unter allen Umständen bewahrt bleibt, als daß unter Umständen eine Person der Gnade und des Trostes beraubt wird. Aber wie:

1. vom Sabbat gilt, daß dieser um des Menschen willen da ist, nicht der Mensch um des Sabbats willen, so daß das Sabbatsgebot der Not des Menschen zu weichen hat (Mark. 2,

27; Joh. 7, 23), so gilt dasselbe für die Verwaltung des Sakraments unter denselben Umständen.

2. Nicht die Ordnung der Verwaltung des Sakraments, der *media salutis* überhaupt, ist die Hauptsache, sondern deren Zweck (Joh. 20, 31; 1. Joh. 5, 13; 2. Kor. 4, 6).

3. Nicht die Pastoren durch ihren Beruf, sondern die Kirche kraft ihres Priestertums im Glauben hat ursprünglich alle Gnaden Christi im Besitz und kann niemals schlechtweg das Recht darüber verlieren (1. Pet. 2, 9).

Es ist demnach ein richtiger Grundsatz, daß in einem wirklichen Notfalle, wenn nämlich ohne Gefährdung des Heils das Sakrament nicht unterlassen werden könnte, dasselbe durch irgendwelche Laien, Mann oder Weib, kann verwaltet werden.

Schon hier kann dies als in bezug auf die Taufe allgemein geltend hingestellt werden. Ob in bezug auf das Abendmahl ein Notfall je angenommen werden könne, ist im Paragraphen vom Abendmahl zu behandeln.

Ganz, wie ausgeführt, ist die Stellung unserer Kirche in diesem Lehrpunkt. Hollaz:[1] *Jus dispensandi sacramenta Deus concredidit ecclesiae, a) quae executionem aut exercitium hujus juris, observandi ordinis et εὐσχημοσύνης causa, commendavit ministris Verbi divini vocatis et ordinatis. b) In casu autem extremo necessitatis, ubi sacramentum est necessarium, nec nisi periculo salutis omitti potest, quilibet homo christianus sacramentum initiationis valide celebrare potest (1. Pet. 2, 9; Apocal. 1, 5).* Hollaz, der zwar, wie oben bemerkt, das Predigtamt zu sehr als Sache nur der guten Ordnung hinstellt (so auch Köstlin, Höfling als vermeintlich echte Lehre Luthers) und also zu schwach begründet, gründet doch ganz richtig die Berechtigung der Laientaufe auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. So vor ihm Luther selbst, der da auf Grund dieses allgemeinen Priestertums des Christen sagt, daß jeder Getaufte die Macht und das Recht habe, das Sakrament zu verwalten. Doch will hiermit Luther keineswegs jedem Christen neben den berufenen Dienern die Verwaltung des Sakraments

1 *Examen, pars III, sect. II, cap. III, qu. 6, p. 522.*

zugestehn. Gut sagt Gerhard,[2] daß Luther hier nicht von einer unbeschränkten Machtvollkommenheit aller Christen rede, sondern von einer allgemeinen Beschaffenheit derselben, daß sie nämlich als durch die Taufe in den Bund Gottes aufgenommen, zu diesem Amt passend seien und nur noch des besonderen Berufs dazu bedürften. Diese allgemein passende Beschaffenheit (*aptitudo*) setzt Luther entgegen dem priesterlichen Charakter, der nach papistischer Lehre durch die Ordination dem Priester eigen ist und ihn allein fähig machen soll *ad efficiendum sacramentum*. Daß Luther nicht schlechtweg den Christen überhaupt Sakramentsverwaltung zugesteht, geht hervor aus seinem ablehnenden Bescheid auf die Anfrage eines Pastors, ob in entlegenen Gegenden ein Hausvater seinem Weibe nicht das heil. Abendmahl reichen könne.

Die reformierte Kirche äußert sich über die Verwaltung der Sakramente bezüglich der Person so: Zur Spendung der Sakramente sind nur die kirchlich berufenen Prediger des Evangeliums, nicht aber Laien oder Frauen berechtigt. Diesen kommt die Verwaltung des Sakraments ordnungsmäßig zu, und es kann im Reich Gottes keinen sogenannten Notfall geben, der den Christen zur Verletzung dieser Ordnung ermächtige. Calvin:[3] *Est enim pars ecclesiastici ministerii, tam hujus (baptismi) quam coenae dispensatio. Neque enim aut mulieribus aut hominibus quibuslibet mandavit Christus, ut baptizarent, sed quos apostolos constituerat, iis mandatum hoc dedit.* Das Hauptinteresse der Kalvinisten ist natürlich dies, daß nicht den Gnadenmitteln ihre schriftgemäße Wichtigkeit beigelegt werde.

PUNKT X.

Die Notwendigkeit der Sakramente ist keine absolute, sondern eine relative.

Anmerkung: — Gott hat die Predigt des Worts und die Verwaltung der Sakramente befohlen; aber wie es von der Predigt des Worts heißt: „Gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben" (1. Kor. 1, 21), und hier-

2 *Loci, tom. VIII, loc. XIX cap. IV, § XXIX, p. 219.*
3 *Instit., lib. IV, cap. XV, § XX, tom. II, p. 377.*

nach das Wohlgefallen seines Willens, nicht eine Nötigung aus Verlegenheit etwa eines zu Gebote stehenden andern Mittels, der Grund gerade der Verordnung des Wortes als organischen Mittels zur Seligmachung war, so gilt dies selbstverständlich vom Sakrament als dem sichtbaren Wort und wesentlich dem Worte gleichen Gnadenmittel. Also eine absolute, d. h. metaphysische Notwendigkeit, kommt dem Wort nicht zu, also ebenso nicht den Sakramenten, ja diesen noch weniger, weil ja durchs Wort allein schon Gott den Glauben geben kann, wo das Sakrament nicht verachtet wird. So ist die Taufe wohl nötig als von Gott befohlen und zur Erlangung der Wiedergeburt als Mittel verordnet, aber nicht absolut nötig, sofern die Wiedergeburt auch durchs Wort geschenkt wird. Die Notwendigkeit der Sakramente ist also eine relative, hypothetische, nämlich *necessitas praecepti* und *necessitas medii*. Quenstedt:[1] *Adjuncta sacramentorum sunt 1. necessitas praecepti non tantum, sed et medii externi, non tamen absoluta, sed hypothetica; 2. circumstantiae, quae pro diversitate sacramentorum variant.* Ebenso Gerhard:[2] *Negamus enim, baptismum simpliciter et absolute necessarium esse ad salutem, in casu scilicet necessitatis, in quo usum sacramenti non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit, ut loquitur Augustinus lib. IV, contra Don., cap. 22, neque enim defectus, sed contemptus sacramentorum damnat, docente Bernhardo epist. LXXVII. Distinguimus igitur inter ea, quae absolute et simpliciter ad justificationem et salutem necessaria sunt, qualia esse dicimus gratiam Dei, meritum Christi et fidem, sine quibus in statu naturae corruptae neminem unquam justificari aut salvari dicimus; et inter ea, quae ordinate et conditionaliter ad justificationem et salutem necessaria sunt, qualia esse dicimus verbum et sacramenta.* Hier polemisiert Gerhard gegen die papistische Irrlehre, die ausgesprochen ist im *Conc. Trid., sess. VII, canon IV*:[3] *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia*

1 *Theol. did. pol., pars IV, cap. II, sect. I, thes. XVII, p. 77.*
2 *Loci, tom. VIII, loc. XIX, cap. VI, § LIII, p. 242.*
3 *Loci, l. c.*

singulis necessaria non sint, anathema sit. Das *Conc. Trid.* erklärt sich selbst über diesen *canon* dahin:[4] *Concilium . . . . . vult ad id* (nämlich *ad justificationem*) *necessario requiri sacramenta, ut, si fides in aliquo existat, quamvis maxima, non tamen justificet, nisi adsit etiam sacramentum in re, vel in voto, immo magis requiritur sacramentum, quam fides.*

Die Ansicht der reformierten Kirche stellt Heppe[5] so dar: Eine absolute Notwendigkeit der Sakramente kann . . . . . nicht behauptet werden. Denn der Glaube kann den Gnadenbund auch im Worte vollkommen gewinnen. Wer daher im Glauben so stark ist, daß er sich auch ohne Gebrauch der Sakramente seines Gnadenstandes getrösten kann, der kann des Sakramentes entbehren. Eine relative Notwendigkeit der Sakramente ergibt sich in subjektiver Hinsicht aus der Verzagtheit und Kleingläubigkeit des menschlichen Herzens . . . . . und in objektiver Hinsicht, insofern der Gebrauch des Sakraments von Gott geboten, also Pflicht ist (*necessitas praecepti*). Von einer *necessitas medii* schweigen die Kalvinisten selbstverständlich. Leonhard Riissen:[6] *Sacramenta necessaria sunt non necessitate medii; licet enim sint media ad salutem a Deo instituta, non ideo habent necessitatem medii, sine quo salus non possit obtineri.* Der reformierte Dogmatiker mengt die Begriffe untereinander. Behauptete man eine solche *necessitas medii, sine quo salus non possit obtineri,* so setzte man eine *necessitas absoluta.* Diese verwerfen wir, aber wir verwerfen nicht schlechtweg die *necessitas medii,* wie die Kalvinisten tun, denen bei ihrer schwarmgeisterischen Richtung die Behauptung der Wichtigkeit der Gnadenmittel eben ein für allemal unbequem ist. Während wir eine absolute Notwendigkeit der Sakramente ablehnen so, daß ohne dieselben schlechtweg kein Mensch kann selig werden, erklären die Reformierten, wie oben gezeigt, die Sakramente für überflüssig.

---

[4] *Loci, l. c., § LIV, p. 247.*

[5] A. a. O., S. 430.

[6] *Turretini compend. theol. auctum, XVII, 10,* bei Heppe, a. a. O., S. 442.

PUNKT XI.

Die Sakramente des Alten Testaments sind denen des Neuen Testaments wesentlich gleich.

Anmerkung: — Unsere Dogmatiker behandeln reichlich die Frage, ob die Sakramente des Alten Testaments (Beschneidung und Osterlamm) denen des Neuen Testaments wesentlich gleich sind, d. h. wirksame Gnadenmittel und gewisse Gnadensiegel. Wir geben in Kürze die gründliche Ausführung darüber von Gerhard[1] wieder. Die Beschneidung ist sowohl Bund wie Bundeszeichen (1. Mose 17, 4; Apg. 7, 8; Röm. 4, 11). Sie hat geistliche Wirkung, vermittelt Gnade. Dagegen spricht nicht (Röm. 2, 28; Eph. 2, 11) die Unterscheidung der Beschneidung des Fleisches und des Herzens, denn diese Unterscheidung stellt nicht die im Glauben empfangene Beschneidung als wirkungslos hin, sondern straft das fleischliche Israel, welches ohne Glauben nur um des äußeren Zeichens willen sich Gottes rühmte. Das sakramentliche Wort, welches die Beschneidung zum Sakrament macht, ist 1. Mose 17, 7-11. Zweck und Wirkung des Sakraments ist:

1. Mittel der Gnade zur Aufnahme in den Bund und Empfang der Gerechtigkeit Gottes;

2. Siegel der empfangenen Gerechtigkeit des Glaubens.

Die Beschneidung ist Typus der Taufe, wie das Passahlamm Typus des Abendmahls ist, wobei im Auge zu behalten ist, daß das Lamm, sofern es geschlachtet und mit seinem Blut die Türpfosten und oberste Schwelle bestrichen werden, Typus Christi als des wahren Passahlammes ist; dagegen ist das Lamm, sofern es genossen wird, das alttestamentliche Sakrament und Typus des Abendmahls.

„Passah" ist abzuleiten von פָּסַח übergehen, vorbeigehen, verschonen. Die ungläubige, neuere Kritik hat es ganz anders als die Schrift abzuleiten versucht, nämlich vom Durchgang durchs Rote Meer, von Durchgang der Sonne durch das Sternbild des Widders, vom Übergang des Winters in den Sommer usw.; die neuere gläubige Kritik versteht es wie die alten Dogmatiker nach 2. Mose 12, 13. 23. 27 als abgeleitet von פָּסַח,

[1] *Loci, tom. VIII, loc. XIX, cap. VII, § LXIII ff., p. 260.*

übergehen im Sinne von verschonen; vergl. W. H. Green,[2] Prof. in Princeton, N. J.

Das äußere Element ist das geschlachtete Lamm; der Zweck ist, Sakrament zu sein zur Erinnerung des Vergangenen, aber auch zur Vorbedeutung des Zukünftigen, des neutestamentlichen Passahlammes (Joh. 19, 36; 1. Kor. 5, 7; 1. Pet. 1, 19). Obschon das Passah auf Christum hindeutet, war es doch selbst als sakramentliches Mahl kein Opfer (*sacrificium*) im strikten Sinne. Scheinbar sagt das Gegenteil der Name „Opfer" 2. Mose 12, 27 und die Benennung Christi als des geopferten Passahlammes (1. Kor. 5, 7). Aber das Passah wird nur Opfer genannt wegen der Beziehung auf Christum. Es fehlen dem Passah alle Requisiten eines wirklichen Opfers. Opfer werden nur dargebracht durch die Priester, nicht durch die Hausväter (2. Mose 12, 3). Die Opfer geschehen am Altar, aber das Passahlamm wird im Haus geschlachtet. Zudem gab es neben dem Passahlamm auch wirkliche Passahopfer, die am Altar geschahen, aber mit dem Passahlamm gar nichts zu tun hatten. Endlich gehört zum Opfer, daß es ganz oder wenigstens teilweise Gott dargebracht wird; aber das Passahlamm wird nach ausdrücklich strengem Gebot Gottes von der Familie verzehrt (2. Mose 12, 10; 4. Mose 9, 12. 13) und nichts davon wird Gott dargebracht.

Es ist verständlich, warum unsere Dogmatiker so eifrig die Ansicht vom Passah, als sei es ein Opfer im strikten Sinne, aus der Schrift widerlegen, nämlich, weil die Papisten auf das Passah als Opfer besonders das Meßopfer gründen.

Die lutherische Schriftlehre von dem Verhältnis zwischen den alt- und neutestamentlichen Sakramenten ist im Lehrpunkt gegeben. Sie behauptet die wesentliche Gleichheit beider. Gott hat, so führt Chemnitz aus, seinen Willen und das Geheimnis der Erlösung zu aller Zeit offenbart und von Anbeginn sein Wort auch durch äußere Zeichen besiegelt, und so auch im Alten Testament schon Sakramente als zueignende und besiegelnde Mittel der Gnade gegeben (Röm. 4, 11). Es ist im Alten wie im Neuen Testament derselbe Gott, derselbe Mittler, dieselbe Gnade, dieselbe Gerechtigkeit, dieselbe Erlösung. Dies gilt auch in bezug

---

[2] Die Feste der Hebräer, S. 177. 178.

auf das Wesen der Sakramente im Alten und Neuen Testament. Die äußeren Zeichen aber blieben beim Sakrament nicht dieselben. Gott hat nach seinem Willen, angemessen der immer helleren Offenbarung der Gnade, die Zeichen der alttestamentlichen Sakramente bei den neutestamentlichen durch andere ersetzt. Ähnlich lehrt über Gleichheit und Ungleichheit der alt- und neutestamentlichen Sakramente auch Gerhard:

1. Die lutherische Kirche erkennt einen äußerlichen Unterschied der alt- und neutestamentlichen Sakramente an.

2. Sie statuiert aber denselben prinzipiellen Zweck, Übermittlung der Gnade, obschon mit Chemnitz im Modus der Übermittlung der Gnade der Unterschied anzuerkennen ist, daß nach Maßgabe der helleren Offenbarung im Neuen Testament auch in den neutestamentlichen Sakramenten die Mitteilung der Gnade reichlicher, voller und klarer ist.

3. Neben den wahren Zeichen bei den alttestamentlichen Sakramenten gebe es im Alten Testament allgemeine heilige Zeichen und Akte, aber diese seien von den ersteren prinzipiell unterschieden.

Ähnlich stellt auch Gerhard die Begründung für die Gnadenwirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente auf:

1. Für das Alte Testament die göttlichen, evangelischen Gnadenverheißungen, wie durch 1. Mose 3, 15; Apg. 15, 11; Röm. 3, 30 bewiesen ist. Hier gelte der alte Spruch: *Christus profuit, antequam fuit.* Die alttestamentlichen Väter glaubten an die Ankunft und die Leiden Christi als zukünftig (Luk. 10, 23. 24), aber Gnade und Wohltat aus dem Kommen und Leiden Christi genossen sie als gegenwärtig. Aus der gleichen Geltung der evangelischen Gnadenverheißungen für das Alte Testament folge die gleiche Wirkung der im Alten Testament zum Wort gegebenen sakramentlichen Zeichen.

2. Die Beschneidung habe eine ihr besonders verbundene Gnadenverheißung 1. Mose 17, 7: „Daß ich dein Gott sei." Das sei ohne Zweifel Verheißung, wodurch Gott die Aufnahme in seinen Gnadenbund bekräftigt und versiegelt, denn durch Vergleich mit Jerem. 31, 33. 34 ergebe sich, daß die Zusage: „Daß ich dein Gott sei" so viel heiße als: Ich will die Sünden vergeben und zu Kindern annehmen.

3. Das Passahlamm sei Vorbild auf Christum als das Osterlamm gewesen (Joh. 1, 29). Wie nun im Abendmahl, welches an Stelle des Passahlammes getreten sei, der Glaube derer, die es gläubig genießen, gestärkt wird, so sei auch das Passah zur Stärkung der Gläubigen, nämlich an den kommenden Messias. Unterschied und Gleichheit faßt Gerhard so zusammen:[3] *Esse aliquam sacramentorum utriusque testamenti convenientiam, nemo facile negaverit, cum non solum conveniant 1. appellatione, sed etiam 2. genere proximo, 3. causa efficiente principali, 4. causa finali generica (oblatio, applicatio, obsignatio gratiae), 5. materia et forma generica, hoc est, quatenus omne sacramentum proprie sic dictum est actio sacra et solemnis divinitus instituta, quae versatur circa certum objectum peculiari verbo institutionis et promissionis determinatum. 6. Usu, utrobique enim fides requiritur, ut sint salutaria.*

Der Unterschied ist dieser:

1. Die alttestamentlichen Sakramente sind weissagend, die neutestamentlichen Erfüllung; jene sind Schatten, diese die Sache selbst.

2. Die Substanz der alttestamentlichen Sakramente ist eine andere als die der neutestamentlichen; z. B. im Passah ist die wirkliche Substanz nicht Leib und Blut Christi, sondern dessen Figur und Schatten. Die himmlische Materie, nämlich der gottmenschliche Christus, fehlt im alttestamentlichen Sakrament.

In Antithese zur schriftgemäßen, lutherischen Lehre stehn alle andern Kirchen, aber in unterschiedlicher Art. Die Papisten anerkennen die alttestamentlichen Sakramente, aber sie leugnen deren objektive Wirksamkeit und lassen sie nur als Typen der neutestamentlichen Sakramente gelten; *Concilium Tridentinum*;[4] Bellarmin[5]. Bei den Scholastikern finden sich drei Ansichten:

1. Nach Hugo von St. Cher (*de sancto Caro*, gest. 1263) teilen die alttestamentlichen Sakramente Gnade mit, aber nicht so reichlich und direkt wie die des Neuen Testaments.

2. Nach Petrus Lombardus teilen die alttestament-

3 *L. c., tom. IX, loc. XX, cap. I, § I, p. 1.*

4 *Sess. VII, can. II, p. 53.*

5. *Disp., tom. III, lib. II, cap. XIV, 10, p. 86; cap. XVII, 8, p. 92.*

lichen Sakramente weder *ex opere operante*, noch *ex opere operato* wirklich Gnade mit. Gott habe sie eigentlich nur als *onus et servitutem* im Alten Testament verordnet.

3. Nach Thomas Aquino und Alexander von Hales teilen die alttestamentlichen Sakramente nur *ex opere operante* Gnade mit.

So steht Bellarmin. Die alttestamentlichen Sakramente sind Handlungen gesetzlichen Gehorsams, und in Anbetracht dessen als einer Tugend, bewiesen eben durch den Brauch (*ex opere operante*), werde dem Empfänger Gnade zuteil. Er sagt in bezug auf die Definition Augustins vom Sakrament, daß dasselbe *signum rei sacrae* sei, dies:[6] *Notandum est autem, tribus modis posse exponi definitionem illam. Primo, ut per signum intelligatur signum practicum; per rem sacram gratia justificans. Et hoc modo non convenit definitio proprie, nisi sacramentis novae legis, veteribus autem solum secundum quid et analogice, quia videlicet illa erant signa practica munditiae legalis, quae non est gratia justificans, nisi typice, ut imago hominis dicitur homo.* —[7] *Una igitur quaestio est de sacramentis veteribus, circumcisione excepta, an saltem justificarent ex opere operantis. Duae sunt autem opiniones. Prima Magistri in 4, dist. I, qui id negat; ait enim sacramenta illa non justificasse, etiamsi in fide et charitate susciperentur, quia data erant, ut essent onera, non ut justificarent. Secunda est communis theologorum, justificasse omnia illa sacramenta ex opere operantis, id est, ex fide et devotione suscipientis; et haec sententia est verissima. Nam est generaliter vera sententia apostoli Rom. 2, 13: Factores legis justificabuntur. Quamquam ista justificatio non est proprie sacramentalis, sed est communis omnibus bonis operibus, quae in charitate fiunt, nec est justificatio prima, sed secunda.* Es ist in letzterem Zitat angedeutet, daß über die Beschneidung die Scholastiker sich besonders geäußert haben. Bellarmin sagt von der Beschneidung selbst, daß *circumcisio non est proprie sacramentum mosaicum sed legis naturae* nach Joh. 7, 22, und referiert dann, daß nach Alexander von Hales, Bonaventura, Scotus und Gabriel die Beschneidung Gnade

---

[6] *L. c., lib. I, cap. XII, 14, p. 17.*
[7] *L. c., lib. II, cap. XIII, 14, p. 85.*

ex opere operato verlieh, aber nach Thomas und den Thomisten habe die Beschneidung nicht an sich gerechtfertigt, sondern *quatenus fidei protestatio erat et fidem applicabat.* Im Neuen Testament werde das Verdienst Christi durch das Sakrament appliziert, im Alten Testament nur durch den Glauben, aber unter Bedingung der Beschneidung (*quae tamen fidem requirebat ut conditionem, sine qua non operabatur* (nichts wirkte) *sacramentum circumcisionis*). Von der ersteren Ansicht sagt Bellarmin, sie habe viel gegen sich, die letztere sei *sine dubio probabilior.* Aber er wolle nicht entscheiden, denn seine Sache sei nur, *fidem adversus haereticos propugnare.* Das ist echt römisch: die Wahrheit steht ihm selbst nicht fest, aber gegen die Lutheraner will er streiten unter dem Vorgeben, sie verwürfen die Wahrheit.

Was die anderen Kirchen anlangt, so stehen sie entweder gegenüber der Frage bezüglich der alttestamentlichen Sakramente ganz indifferent (Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten), oder wenn sie irgendwie die sakramentliche Würde der Beschneidung und des Passahlammes anerkennen, so reduziert sich diese Anerkennung doch wieder auf Null wegen ihrer falschen Grundansicht von der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt. So die Kalvinisten. Calvin sagt:[8] *In eundem, in quem nostra nunc intendunt, scopum et vetera illa spectarunt, nempe ut ad Christum dirigerent, ... aut ipsum potius ceu imagines repraesentarent,* womit schon die Entleerung des Sakraments überhaupt angezeigt ist; und es will also nicht viel sagen, wenn er die Scholastiker verwirft, als die mit ihrer Lehre, daß die alttestamentlichen Sakramente nur *gratiam adumbrarent,* die neutestamentlichen aber *gratiam praesentem conferant,* sich der Gottlosigkeit schuldig machen.

[8] *Instit., lib. IV, cap. XIV, 20-23, tom. II, p. 362 sq.*

§ 64.
Das Sakrament der Taufe.

(*De baptismo.*)

LEHRSATZ:

Die Taufe ist die von Gott eingesetzte Handlung, in welcher ein Sünder im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heil.

Geistes ins Wasser getaucht oder mit Wasser besprengt wird, damit er also wiedergeboren und der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens teilhaftig werde.

PUNKT 1.

Das Wort „taufen" ist vom Sakrament im eigentlichen und zugleich ganz besonderen Sinne gebraucht.

Anmerkung: Das Wort taufen kommt von „teufen, tief machen, tauchen." Die Ableitung, die Gerhard[1] vorschlägt, nämlich von טָבַע, welches durch Umsetzung der Buchstaben *bad* (Bad) ergebe, hat so wenig Wert wie die von Phavorinus, welcher βάπτισμα von πίπτει τὸ πταῖσμα, es fällt die Schuld, ableitet. Beides ist Wortspielerei.

Name und Begriff Taufe kommt in der Schrift und Kirchensprache in mannigfachen Beziehungen vor. Wir können eigentliche und uneigentliche Fassungen unterscheiden. Die uneigentlichen sind teils metaphorische (bildliche), z. B. für Kreuz und Martyrium, (Matth. 20, 22; Mark. 10, 38; Luk. 12, 50), oder für den Durchgang Israels durchs Rote Meer (1. Kor. 10, 2), oder für die Ausgießung des Heil. Geistes (Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Apg. 1, 5; 11, 16; Luk. 3, 16); teils synekdochische, als wenn z. B. von der Taufe Johannis geredet und doch dabei an seine Lehre gedacht, und unter Taufe also sein ganzes Amt verstanden ist (Matth. 21, 25; Mark. 11, 30), womit der öfter gebrauchte Ausdruck *baptismus doctrinae sive luminis* analog ist. Mit letzterem ist nicht Heb. 6, 2 zu konfundieren, wo die doppelte Auffassung gangbar ist, daß entweder gemeint ist die Lehre von den verschiedenen Taufen (Waschungen), oder die Taufe, bei welcher ein Bekenntnis der Lehre erfordert wird.

Im eigentlichen Verstande (*propria acceptione*) wird das Wort von wirklicher Waschung, oder Wassertauchung, gebraucht, und zwar im allgemeinen für die mancherlei gangbaren Waschungen (Heb. 9, 10; Mark. 7, 4. 8; Luk. 11, 38), im besondern für das Sakrament der Taufe.

Die angeführten Unterschiede faßt der bekannte Aphorismus

[1] *Loci, tom. IX, loc. XXI, cap. I, § 2, p. 69.*

so zusammen: *Baptismus sanguinis* (Martyrium), *baptismus flaminis* (Ausgießung des Heil. Geistes), *baptismus luminis* (Unterweisung), *baptismus fluminis* (Wassertaufe).

Typische Benennungen (*appellationes typicae*) sind in der Schrift für die Taufe:

1. Die nicht mit Händen gemachte Beschneidung (Kol. 2, 11),

2. Sintflut (Ps. 29, 10; 1. Pet. 3, 20).

Wichtiger, weil Quelle für die Lehre, sind die eigentlichen Benennungen der Taufe (*appellationes propriae*), nämlich:

1. solche, die von einzelnen Teilen des ganzen Sakraments hergenommen sind, so heißt die Taufe „Wasser" (Joh. 3, 5; Heb. 10, 22);

2. solche, welche von den beiden wesentlichen Faktoren der Taufe, Wasser und Wort, hergenommen sind: Bad des Worts, Wasserbad im Wort (Eph. 5, 26);

3. solche, die vom äußeren Faktor und der Wirkung hergenommen sind: Bad der Wiedergeburt, Bad der Erneurung (Tit. 3, 5).

PUNKT II.

Die Bestandteile des Taufsakraments sind das Wasser und die damit geschehenden Handlungen an sich.

Anmerkung: Die Art des Wassers ist gleichgültig. Nur erfordert die Würde des Sakraments die Reinheit des Wassers, sonst aber neben seiner natürlichen Beschaffenheit keine weitere. Es ist römisches Fündlein, daß das Wasser zuvor geweiht werden müsse. Indifferent ist es auch, ob die Taufe vollzogen wird durch Untertauchen oder Besprengen, und ob dies einmal oder dreimal geschieht. Die Notwendigkeit des Untertauchens ist ein Fündlein der Baptisten.

Eine *materia coelestis* stellen die älteren Dogmatiker auch bei der Taufe nicht auf. Sie lehren zwei Hauptbestandteile der Taufe, nämlich Wasser und Wort, sowohl das Wort der Einsetzung, als auch der Verheißung. In bezug auf diese Lehrweise ist schon zuvor gesagt, daß mit Hutter und Baier vorzuziehn ist, das Wort nicht als Bestandteil der Taufe zu bezeichnen. Das

Wort ist ja der Faktor, der das Wasser zum Sakrament macht. Baier nimmt von der Aufstellung einer *materia coelestis* darum Abstand, weil die Meinungen der Dogmatiker davon so verschieden wären. Geredet hat man von einer *materia coelestis* seit dem Mömpelgarter Kolloquium. Beza brachte die Sache auf, und wollte das Blut Christi als wesentlichen Teil der Taufe betrachtet haben. Andreä widersprach und wollte allenfalls (*si ita loqui licet*) den Heil. Geist oder die ganze Trinität als Bestandteil der Taufe annehmen. Aeg. Hunnius bezeichnet den Heil. Geist als Bestandteil, doch sieht er ihn immerhin nicht in demselben Sinne als Materie an wie das Wasser. Hafenreffer nennt als substantielle Teile der Taufe Wasser und Wort, letzteres sogar, was inkorrekt ist, als das Wesen, weil es das Wasser zur Taufe mache. Von einer himmlischen Materie im eigentlichen Sinne schweigt er. Leonh. Hutter tritt zuerst entschieden für das Blut Christi als Bestandteil der Taufe ein. Er führt vier verschiedene Meinungen über die himmlische Materie an. Etliche verständen darunter das Wort, was falsch sei, denn das Wort sei nicht Bestandteil der Taufe, sondern schaffendes Prinzip. Andere verständen darunter den Heil. Geist, wieder andere das Blut Christi, noch andere letztere beide zusammen. Das Richtige sei, das Blut Christi für die *materia coelestis* zu erklären. Forster verwirft die Bezeichnung des Blutes Christi als *materia coelestis*. Die Schrift nenne Wasser und Wort als Bestandteile, aber vom Blut Christi sage sie nichts, auch Luther nicht. Und wo die Schrift nichts setze dürfen wir nichts setzen. Was den Heil. Geist anlange, so gehöre er zum Bestande des Sakraments der Taufe, sofern sie ohne ihn nicht sei, aber Bestandteil in materieller Weise wie das Wasser sei er nicht. Dafür sei schon Beweis genug, daß Heuchler doch den Heil. Geist als Pfand der Kindschaft in der Taufe nicht empfingen, während sie im Abendmahl die *materia coelestis*, nämlich Leib und Blut, gewiß empfangen. Folglich könne in der Taufe der Heil. Geist nicht analog dem Leib und Blut Christi im Abendmahl als eine *materia coelestis* gesetzt werden. So hätten auch die Leipziger Professoren gelehrt. Joh. Gerhard lehre wohl in den Aphorismen über die Taufe, daß nach den Einsetzungsworten die Trinität in der Taufe gegenwärtig sei und daß auch der Gottmensch nebst

seinem Blut nicht von der Taufe ausgeschlossen sei, doch den Ausdruck *materia coelestis* wende er nicht an, auch nicht in *de baptismo* in seinen *Loci*. Hier spreche er von der Materie der Taufe, gebrauche aber, wie die Randglosse: *Materia, sive externum elementum* zeigt, das Wort „äußeres Element" als gleichbedeutend mit Materie, zeige also, daß er von einer *materia coelestis* im strengen Sinne nicht reden wolle, wie er denn auch eine doppelte Materie gar nicht unterscheide. Er spreche freilich Ende § 82 von einer *res coelestis* der Taufe, aber diese bezeichne er nie als *materia coelestis*. Von der Dreieinigkeit sage Gerhard, daß sie in der Taufe mit ihrer Gnade gegenwärtig sei, und vom Heil. Geist, daß er in und durch das Wasser wirksam handle, ja er sage sogar, es sei nicht verwehrt, die heil. Trinität den zweiten wesentlichen Bestandteil der Taufe zu nennen, aber nirgends sage Gerhard aus, daß etwa die Trinität oder der Heil. Geist eine solche besondere Verbindung mit dem Wasser eingehe, daß man sagen könne: Der, welcher getauft wird, wird nicht nur mit dem Wasser, sondern im eigentlichen Sinne mit dem Heil. Geist übergossen. Quenstedt sage: *Materia, ex qua constat hoc sacramentum, est res terrena et coelestis. Res coelestis est tota sancta trinitas, Matth.* 28, 19. Baier entscheide sich dahin, man schweige am besten von einer *materia coelestis* in der Taufe, da eine solche doch einmal aus der Schrift nicht zu erweisen sei. Auch Schertzer sage ganz recht, der Begriff *materia coelestis* sei hier nicht in philosophischer Schärfe zu nehmen, sondern in weiterem Sinne, gleich *res coelestis*, denn streng genommen könne weder Geist, noch Trinität, noch Wort als Materie bezeichnet werden. Das Interesse vieler unserer Dogmatiker bei dem Eifer für eine *materia coelestis* in der Taufe ist jedenfalls dies, daß nicht im Abendmahl die *materia coelestis*, Leib und Blut Christi, geleugnet werde unter dem Prätext, daß Leib und Blut Christi unwesentlich sei und nicht wesentlich zum Abendmahl gehöre, denn sonst würde Gott auch in der Taufe eine *materia coelestis* gesetzt haben.

Es ist richtig, daß Wort, Geist und Trinität sofern zum Bestande der Taufe gehören, als sie sonst nicht wäre, aber als Materie im wahren Sinne kann keins der drei bezeichnet werden. Es ist richtig, daß die Schrift nirgends klar das Blut Christi als *ma-*

teria coelestis der Taufe bezeichnet. Es ist auch nicht zu erwarten, weil ja sonst in beiden neutestamentlichen Sakramenten dieselbe *materia coelestis* wäre. Daß die Schrift nicht klar die *materia coelestis* bezeichnet, fühlen unsere Dogmatiker, die eine solche annehmen, wohl. Man merkt es Quenstedt[1] ab. In der Anmerkung zu seiner These sagt er: Die irdische Sache, oder Materie, ist das Wasser; dann aber: Die himmlische, unsichtbare Sache ist die Trinität. Man merkt ihm ab, wie er sich bewußt ist, daß von einer *materia coelestis* nicht mit vollem Recht geredet werden und am wenigsten die Trinität so bezeichnet werden kann. Eine gute Relation über die ganze Lehrfrage gibt übrigens Quenstedt, und einen Versuch, die mancherlei Ansichten zu harmonisieren, Gerhard.[2] Er schließt aber doch diesen Versuch mit der Bemerkung ab, daß die bedeutendsten Theologen mit vollem Recht sagten, daß man im wahren Sinne des Worts das Blut Christi nicht einen materiellen Bestandteil der Taufe nennen, also nicht analog der Waschung mit Wasser eine Waschung mit Blut setzen dürfe, denn dazu würden die Einsetzungsworte kein Recht geben.

Aus den verschiedenen Meinungen über eine *materia coelestis* in der Taufe setzte sich schließlich ziemlich allgemein der Lehrtypus fest, daß als solche die Trinität und *per appropriationem* der Heil. Geist zu verstehn sei, womit aber sofort die Erklärung verbunden wurde, daß das Wort *materia* aber nicht im strengen Sinne des Worts, sondern nur *analogice* gebraucht sei.

Wir lassen aber unserseits mit Baier den Begriff der *materia coelestis* bei der Taufe ganz fallen und beschränken uns darauf das Wasser und die damit geschehenden Handlungen an sich als Materie der Taufe zu setzen.

PUNKT III.

Das Wesen (forma) der Taufe besteht darin, dass ein Mensch unter Rezitation der Einsetzungsworte oder Taufformel ins Wasser getaucht, resp. mit Wasser besprengt wird, und diese Eintauchung oder Besprengung auch annimmt.

Anmerkung: Das Wort kommt zum Element, zur Materie; und es wird Sakrament. Das Wort is hier das Einsetzungswort,

1 *Theol. did. pol., pars IV, cap. V, sect. I, thes. VI, p. 109.*
2 *Loci, tom. IX, loc. XXI, cap. V,* § *79-86, p. 131 ff.*

genauer die Taufformel. Sie kommt zur Materie, d. h. dem Wasser und den damit geschehenden Handlungen an sich, und formiert (*format*) damit die Materie und bewirkt das Sakrament. Wo also eins, das Element oder die Handlungen an sich, die Besprengung sowohl als verrichtete wie empfangene, und der Vollzug der Handlungen unter Rezitation des sakramentlichen Wortes fehlt, da ist das Wesen der Taufe nicht und ist auch keine Taufe vollzogen. Gerhard:[1] *Forma baptismi in actione consistit, videlicet in mersione hominis baptizandi in aquam, sive, quod perinde est, in affusione aquae, ac deinde in recitatione verborum institutionis: Ego te baptizo in nomine Patris, Filii et Spiritus sancti, ut in universum tres I substantiales baptismi partes sint statuendae, quae non possunt divelli aut mutari, scilicet aqua, verbum et actio, quae complectitur mersionem hominis in aquam, vel aquae adspersionem, et recitationem verborum: Ego te baptizo in nomine Patris, Filii et Spiritus sancti. Quod baptismi forma consistit in actione, patet ex generali illo theoremate superius comprobato, sacramentorum formam in actione consistere . . . . . Non sufficit, invocari nomen Patris, Filii et Spiritus sancti super aquam baptismi, sed requiritur etiam, ut homo in aquam mergatur, sive aqua perfundatur; vicissim non sufficit, hominem in aquam mergere, vel aqua perfundere, sed requiritur, ut hoc fiat in nomine Patris, Filii et Spiritus sancti.* Fast wörtlich Quenstedt:[2] *Forma baptismi consistit tum in hominis baptizandi in aquam immersione, sive, quod perinde est, in aquae affusione, cum repetitione verborum institutionis conjuncta, tum in λήψει sive receptione aquae affusae seu aspersae.*

Aus den gegebenen Bestimmungen über das Wesen der Taufe folgt nicht, daß verschiedene Handlungen, die im Laufe der Zeit mit der Taufe verbunden waren, nicht auch heute damit verbunden werden könnten. Nur gilt dies, daß sie nicht dürfen wider die Schrift sein und daß ihnen nicht Notwendigkeit beigelegt wird. Unter den mit der Taufe verbundenen Zeremonien hat sich namentlich der Exorzismus erhalten. Die Papisten geben ihn für eine apostolisch eingesetzte und tatsächlich wirksame Zeremonie aus; unsere Kirche hat ihn je nur

[1] *Loci, tom. IX, loc. XXI, cap. VI, § LXXXVIII, p. 137.*
[2] *Theol. did. pol., pars IV, cap. V, sect. I, thes. VII, p. 111.*

für eine menschlich eingesetzte Zeremonie mit symbolischer Bedeutung erklärt. Gerhard ermahnt, den Exorzismus nicht zu einem wesentlichen Teil der Taufe zu machen und nicht als seine Voraussetzung eine körperliche Besessenheit des Kindes durch den Argen zu setzen, denn er solle doch eben nur symbolisch die geistliche Gefangenschaft des Kindes im Reiche des Argen ausdrücken. Gerhard ist überhaupt mit Recht dem Exorzismus sehr abgeneigt.

Im Anschluß an die Erklärungen über das Wesen der Taufe behandeln unsere Dogmatiker die vielbesprochene Frage, ob die Taufe Johannis wesentlich von der durch unsern Herrn Christum eingesetzten Taufe verschieden sei. Gerhard und andere stellen die Frage so:

1. Ob der Art nach (*specie*) beide Taufen ein und dieselbe waren,

2. ob sie dieselbe Wirkung haben,

3. ob ein mit der Taufe Johannis Getaufter die Taufe Christi habe entbehren können.

Die Fragen werden bejahend beantwortet. Das ist der Schrift gemäß, denn:

1. beide Taufen haben dieselbe *causa efficiens,* nämlich Gott. Nicht aus eigner Gewalt und eignem Rat, sondern aus göttlichem Auftrage taufte Johannes (Matth. 21, 25; Luk. 20, 4; besonders Luk. 3, 2. 3). Der Ursprung beider Taufen ist also gleich.

2. Beide Taufen enthalten dieselbe Materie.

3. Beide Taufen haben dieselbe geistliche Wirkungskraft, *efficacia spiritualis* (Mark. 1, 4; Luk. 3, 3). Die Taufe Johannis war zur Vergebung der Sünden. Sie war Bußtaufe, aber in dem Sinne von Buße, der den Glauben an den Erlöser mit begreift (Matth. 3, 7; Luk. 3, 7; vergl. Apg. 19, 4). In den genannten Stellen wird die Taufe Johannis ja hingestellt als Mittel, dem zukünftigen Zorn zu entgehn, wird also als Gnadenmittel bezeichnet. Als solches sanktioniert sie auch der Herr Joh. 3, 5. Als der Herr die Worte sprach: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen," war ohne Zweifel die heutige Form der Taufe noch nicht vorhanden; vergl. Matth. 28, 19. Die Taufe Johannis

zur Buße auf Christum entspricht der Zeit bis zur Himmelfahrt. In dieser Zeit ist er der παράκλητος; erst nachher ist es der Geist. Daher ist erst nachher die volle Trinität in der Taufformel. Es ließe sich so vielleicht auch klar machen, warum nach Christi Auffahrt das Taufen auf seinen Namen allein beanstandet wurde, weil es nämlich der nun geltenden und göttlich gesetzten Form nicht entsprach. Freilich, wenn eine Person genannt ist, so sind alle drei genannt; aber wenn bei der Taufe nur eine Person genannt würde, so würde das doch der von Gott selbst gesetzten Form nicht entsprechen. Aus den eben ausgeführten drei Punkten ist klar, daß an der Identität der Taufe Johannis mit der Taufe Christi kein Zweifel sein kann, wenn wir auch die von Johannes gebrauchte Taufformel nicht nachweisen können. Bellarmin behauptet, Johannes habe überhaupt keine Taufformel gehabt. Das ist absurd. Die Taufe Johannis kann doch nicht eine stumme Zeremonie gewesen sein.

Unsere Dogmatiker bestreiten übrigens nicht, daß manche Personen nach empfangener Johannistaufe auch noch die von Christo eingesetzte empfangen haben. Sie bestreiten aber mit Recht, daß nach Empfang der ersten doch noch die zweite notwendig gewesen wäre. Eine Stelle der Schrift, die oft angeführt wird als Beweis dafür, daß solche, die bereits die Johannistaufe empfangen hatten, nochmals selbst von den Aposteln getauft wurden und also damit die Apostel die Taufe Johannis nicht für vollständig genügend hielten, ist Apg. 19, 1-5. Es handelt sich besonders um die Worte V. 5: „Da sie das hörten, ließen sie sich taufen auf den Namen des Herrn Jesu." Es werden diese Worte von manchen aufgefaßt als Worte Pauli, von andern, und zwar von denen, die obige Meinung vertreten, als Worte Lucä. Gegen letztere Fassung, daß dies Worte Lucä sind und damit berichtet wird, daß Paulus nochmals solche getauft, die schon die Johannistaufe empfangen hatten, spricht folgendes:

1. Hat Paulus wirklich diese zwölf Jünger zu Ephesus auf den Namen Christi getauft, so erklärt er damit, daß sie in der Johannistaufe nicht auf den Namen Jesu getauft worden waren. Damit aber würde sich Paulus in Widerspruch setzen mit dem, was die Evangelisten über die Johannistaufe berichten und was vor allen Christus selbst von derselben bezeugt, da er sie das

Bad der Wiedergeburt (Joh. 3, 5, welche Worte sich doch auf die damals vorhandene Taufe Johannis beziehen) nennt.

2. Dann würde sich Paulus auch in Widerspruch mit sich selbst setzen, da er doch selbst von Johannes bezeugt, daß seine Taufe die Taufe zur Buße war, die nicht etwa nur zur Buße verpflichtete, wie etliche meinen, sondern Buße wirkte und zwar in dem Sinne, daß sie den Glauben an Christum einschließt.

3. Und welch ein Unsinn ergäbe sich bei dieser Fassung! Paulus bezeugt: Ihr seid Jünger, ihr seid gläubig worden, ihr habt die Taufe Johannis zur Buße empfangen, die auch den Glauben wirkt an Jesum Christum, wie der Herr selbst sie als Bad der Wiedergeburt bezeichnet; ihr seid auf Christum getauft. Und das alles bewirkt, daß sie sich nun auf den Namen Christi taufen lassen. Das reimt sich nicht.

Es ist somit verwehrt, diese Worte in V. 5 als einen Bericht Lucä zu fassen; und damit fällt hin, was auf diese Worte gebaut wird. Die Worte V. 5 sind Worte Pauli. Der Sinn ist: Johannes taufte zur Buße. Die zu ihm kamen und sich von ihm wollten taufen lassen, denen predigte er zuerst Jesum Christum. Und die es hörten, ließen sich auf Christum taufen. Es sind diese Worte ein Zeugnis für die Taufe Johannis als eine rechte, genügende und wirksame Taufe.

Unsere Dogmatiker behaupten nicht, daß ihre Lehre von der Taufe Johannis ein notwendiger Glaubensartikel (*simplex articulus fidei*) sei, dessen Bestreitung die Seligkeit gefährde. Hierzu muß aber doch gesagt werden, daß die Gestalt der Lehre über die Johannistaufe gewiß nicht für eine Sache der Indifferenz gelten kann. Ist von der Johannistaufe die göttliche Einsetzung, die göttliche Ordnung ihrer Gestalt, die göttliche Wirkungskraft aus der Heil. Schrift so klar, wie es in der Tat der Fall ist, so ist es doch sehr bedenklich, die Lehre von dieser Taufe für indifferent zu halten, oder sie von der Taufe Christi wesentlich unterscheiden zu wollen.

Da die Taufformel das Wesen der Taufe macht, so ist selbstverständlich die Frage nach ihrem Sinn wichtig. Nach Gerhard besagt die Taufformel:

1. daß die Taufe von Gott sei, und daß der Pastor nicht aus eigner Gewalt, sondern im Auftrag und an Stelle Gottes handle;

2. daß der dreieinige Gott selbst durch seinen Namen mit seiner Gnade gegenwärtig sei, so daß die Formel: Ich taufe dich im Namen des Vaters, Sohnes und des Heil. Geistes besagt: Ich bezeuge, daß du durch dieses Gnadensakrament aufgenommen bist in den Bund Gottes, daß Gott dich von deinen Sünden wäscht, dich zu seinem Kind und Erben macht;

3. daß der Täufling durch die Taufe verpflichtet sei, den dreieinigen Gott nach seinem Wort zu verehren und unter Christi Fahne gegen Teufel, Sünde und Fleisch zu kämpfen.

Ein wenig zu äußerlich bleibt diese Erklärung in Punkt 2; und Punkt 3 gehört, soweit es das Sakrament betrifft, überhaupt nicht hierher, sondern die Worte besagen da nur, daß die Taufe Gnadenmittel zur Vergebung der Sünden sei. Sofern die Taufe Gnadensakrament ist, und das ist sie in erster Linie und vornehmlich, muß die aus derselben folgende Verpflichtung von derselben und so von der Taufformel fern gehalten werden, um nicht den Trost der Taufe zu gefährden. Empfängt man die Taufe ebenso wesentlich als Verpflichtung wie als Gnade, so nimmt man den vollen Trost durch Vermischung von Gesetz und Evangelium fort. Luther verfährt auch nicht nach der Aufstellung von Gerhard im Kleinen Katechismus.

Es knüpft sich an die Taufformel die Frage, ob durch Veränderung derselben die Gültigkeit der Taufe aufhöre oder nicht. Papst Nikolaus I. (858—867) hielt in seinem Antwortschreiben an den Fürsten Boris von Bulgarien, der Anschluß an Rom gesucht hatte, es nicht für eine falsche Taufe, wenn man auf die Trinität ohne Nennung der Namen getauft würde. Nun geben auch lutherische Theologen (Balduin u. and.) zu, daß bei so veränderter Taufformel dem Wesen der Taufe nichts abgehen würde, aber mit Recht erklären sie es auch für sträfliche Verwegenheit, von der vom Herrn gegebenen Taufformel irgendwie abzuweichen. Freilich haben wir in der Schrift selbst Matth. 28, 19: Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, also eigentlich nicht im Namen, sondern in den Namen. Sonst findet sich, wenigstens von der Taufe auf Christum, die Form: Ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Apg. 2, 38), aber auch wieder Apg. 8, 16: Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Wir sehn daraus, daß die Form „im Namen" gerechtfertigt ist,

denn das εἰς Matth. 28, 19 schließt sowohl das „auf Geheiß" wie auch das „zur Einleibung in ihn" ein, sagt beides, daß Gott selbst eigentlich der Taufende ist und daß er in der Taufe in seine Gemeinschaft versetzt. Der Zusatz „Gottes" zu den Namen der drei Personen, einmal oder dreimal, ist ungehörig. Wir sind nicht berufen, Gottes Wort zu vervollständigen oder zu verbessern.

Im Anschluß an das Wesen der Taufe ist auch die Frage zu beantworten, ob Ketzertaufen anzuerkennen sind oder nicht. Die Antwort lautet:

1. Die Taufen derjenigen Sekten sind anzuerkennen, welche das Wesen der Taufe haben, also das Wasser, die Handlung damit, und das Wort, in welches die Handlung gefaßt ist, und zwar dieses Wort seinem Wesen nach, das ist die göttliche Wahrheit vom dreieinigen Gott enthaltend. Papisten, Kalvinisten haben trotz schwerer Irrtümer sonst doch dies Wesen der Taufe; und ihre Taufe ist also anzuerkennen.

2. Die Taufen derjenigen Sekten sind nicht gültig, welche das Wesentliche der Taufe nicht haben, also entweder nicht das äußere Element (z. B. die Manichäer tauften nicht mit Wasser, das sie für ein Erzeugnis Satans hielten), oder nicht die richtige Taufformel (die Arianer hatten die Formel: Ich taufe dich im Namen des Vaters, des wahren Gottes, des Sohnes, des Erlösers, und des Geistes, des Dieners beider), oder nicht den trinitarischen Glauben haben (Antitrinitarier, Unitarier, Universalisten, Swedenborgianer, freie und sogenannte protestantische Gemeinden).

PUNKT IV.

Der Zweck der Taufe ist Zueignung und Besiegelung der seligmachenden Gnade.

Anmerkung: — Der formale, adäquate Zweck (*finis formalis et adaequatus*) der Taufe kann kein anderer sein als der des Wortes, nämlich selig zu machen durch die Gnade, sowohl schon hier in der Zeit, wie auch ewig. Dies sagen deutlich aus die Stellen: Joh. 3, 5 ff.; Tit. 3, 5; Mark. 16, 16; 1. Pet. 3, 21. So Luther[1]: „Darum fasse es aufs allereinfältigste also, daß dies der Taufe Kraft, Nutz, Frucht und Ende sei, daß sie selig mache." Kleiner Katechismus: „Sie wirkt Vergebung der Sün-

[1] Großer Katechismus, IV, 24, S. 488.

den, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit." Nun nennt ja aber Tit. 3, 5 die Taufe „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heil. Geist," also die Wiedergeburt als Zweck, womit Joh. 3, 5 und 1. Kor. 12, 13 übereinkommen; und wiederum Apg. 2, 38; 22, 16 zeigen die Vergebung der Sünden, mithin die Rechtfertigung als Zweck, womit wieder Gal. 3, 27; Eph. 5, 26; Tit. 3, 7; 1. Pet. 3, 21 übereinstimmen. Damit nennt die Schrift einen zweifachen mittleren Zweck, der nur zur Erreichung des ersteren, der Seligkeit und des Eintretens in das Reich der Gnade, oder in den Stand der Kindschaft, dient; denn nicht, daß wir neue Kreaturen sind, sondern daß wir selig sind, ist der letzte Zweck Gottes mit der ganzen Erlösung. Und um selig zu sein, muß man Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung, haben; um dieser teilhaftig zu werden, muß man wiedergeboren sein, d. h. mit Glauben begabt sein. Die Entzündung des Glaubens aber ist *formaliter* die Wiedergeburt. Somit ist der Lehrsatz ganz schriftgemäß, daß der formale Zweck der Taufe, dem noch weitere Zwecke dienen, z. B. Wiedergeburt und Rechtfertigung, sei, die Gnade und damit die Seligkeit zuzueignen.

Ebenso schriftgemäß ist es, daß der Zweck der Taufe die Besiegelung der zugeeigneten Gnade und Seligkeit in der Gnade sei. Dies sagen durch Analogie Röm. 4, 11 und 1. Pet. 3, 21. Denn daß die Taufe der Bund eines guten Gewissens mit Gott sei, sagt, daß sie in einen Bund stellt, wo ein gut Gewissen, d. h. das gewisse Bewußtsein von der Versöhnung und Frieden mit Gott ist.

Die Darstellung unserer Dogmatiker ist dem eben Gesagten analog, doch nur, wenn man sozusagen die Darstellungen einer Anzahl von ihnen zusammenfaßt. Sie stellen z. B. den Zweck unvollkommen dar, oder werfen von vornherein Zweck, Wirksamkeit, Wirkung und Frucht zusammen. Hafenreffer[2] antwortet auf die Frage: *Qui sunt baptismi fructus et effectus?* so: *Regeneratio et remissio peccatorum, Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; Marc. 1, 4; Luc. 3, 3; Act. 2, 38; 22, 16; Eph. 5, 26; salus et omnium beneficiorum Christi, cui per baptismum inserimur, participatio, Tit. 3, 5; 1. Pet. 3, 21; Rom. 6, 3; Gal. 3, 27; 1. Cor.*

[2] *Loci, 609 sq.*

12, 13, bona conscientia erga Deum seu certitudo fidei de remissione peccatorum, 1. Pet. 3, 21; 2. Cor. 1, 21, et vitae novitas, Rom. 6, 3; Col. 2, 11. Gerhard sagt[3]: *Baptismus est divinum et salutare medium atque organum, per quod tota sacrosancta Trinitas efficaciter ad salutem hominis operatur. Quamvis autem varii ac multiplices sint baptismi effectus, eos tamen omnes secuti apostolum Tit. 3, 5 ad haec duo capita revocabimus, quod baptismus sit lavacrum regenerationis et renovationis.* Unter letzterem versteht er die Heiligung. Es kann nicht ratsam erscheinen, diesen Lehrtropus sich anzueignen, denn:

1. wenn Tit. 3, 5 Gott uns nicht um der Werke willen, sondern nach seiner Gnade durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung selig macht, so kann die ἀνακαίνωσις nicht die *renovatio* im Sinne von Heiligung sein.

2. Wenn V. 7 die Gerechtigkeit und Rechtfertigung und das Erben der Seligkeit mit V. 5 durch Vermittlung von V. 6 in engsten Zusammenhang gebracht werden, so kann abermals die ἀνακαίνωσις nicht die *renovatio* im Sinne von Heiligung sein.

Luther versteht auch, wie der Kleine Katechismus zeigt, Tit. 3, 5 nicht wie Gerhard. Selbstverständlich folgen wir ganz Luther darin, daß die Taufe für uns die tägliche Heiligung bedeutet und dieselbe zur Frucht hat (Röm. 6, 3 ff).

Ziemlich nahe berührt sich die obige Darstellung vom Zweck der Taufe mit der Darstellung Quenstedts, welcher wie gewöhnlich einen *finis summus* (nämlich *absolute* Gottes Ehre, *secundum quid* die Seligkeit) und *finis intermedius* hat. Dieser soll aber sonderbarerweise als *primarius* die Verleihung des Heils an die Kinder sein, und als *secundarius* der Unterschied der Christen von andern Menschen. So bringt Quenstedt die Wiedergeburt und Rechtfertigung, welche doch reichlich in der Schrift als Zweck der Taufe bezeichnet werden, nicht unter. Diese als *finis intermedius* zu bezeichnen, ist korrekt.

Wenn die Taufe soll ihrem höchsten Zweck nach selig machen, und behufs dieses Zweckes auch die Wiedergeburt und Rechtfertigung schenken, so muß sie dazu auch die Kraft (*efficacia*) haben. So steht mit dem Zweck in engster Verbin-

---

[3] *Loci, tom. IX, loc. XXI, cap. VII, § CI, p. 148.*

dung die Kraft der Taufe. Wir handeln demgemäß im folgenden, indem wir den Zweck und die Wirksamkeit zusammenfassen. Da ist der Hauptzweck dieser, daß die Taufe ein wirksames Mittel der Wiedergeburt (*medium regenerationis*) sei. Dies lehren unmittelbar Joh. 3, 5; Tit. 3, 5. Daß erstere Stelle von der Taufe rede, geben auch durchgängig die neueren Exegeten zu. Eine gute Bestätigung gibt auch die Leugnung Calvins mit seiner ihm allein zu Gebote stehenden lächerlichen Begründung, Wasser sei hier symbolischer Ausdruck für Geist, und durch Wasser und Geist heiße: Durchs Wasser, nämlich durch den Geist. Mittelbar erklären die Taufe als Mittel der Wiedergeburt:

1. Gal. 3, 25—27. Da wir durch die Taufe Christum anziehen, so wird in der Taufe der Glaube geschenkt, dessen Schenkung ja die Wiedergeburt ist.

2. Apg. 2, 38; 22, 16; Eph. 5, 26. Die Taufe gibt Vergebung; aber von der Sünde erlöst sein heißt in ein neues Leben wiedergeboren sein.

3. 1. Pet. 3, 21; Gal. 3, 26. 27; Mark. 16, 16; Tit. 3, 5. Nach diesen Stellen versetzt die Taufe in den Gnadenbund, in die Kindschaft Gottes, in die Anwartschaft des ewigen Lebens, wie sie aus dem Reiche Satans herausreißt. Damit aber erklären diese Stellen die Taufe als wirksames Mittel der Wiedergeburt.

In Antithese zu der schriftgemäßen Lehre der lutherischen Kirche von der Taufe als wirksamem Mittel der Wiedergeburt stehen alle andern Kirchen, die römische Kirche teilweise. Sie lassen durch die Taufe aufgehoben sein die Erbsünde als wirkende Kraft (*secundum materiam*) und zwar ganz, so daß in dem Getauften die Erbsünde, die *concupiscentia*, nicht mehr wahrhaft Sünde; ferner die Schuld der Erbsünde, also die Erbsünde *secundum reatum*, aber nicht die Schuld der aktuellen Sünde.

Die Kalvinisten stehen in ganzer Antithese. Die Taufe ist ihnen nur Symbol der Wiedergeburt. Heppe[4]: „Die Gnadengüter werden durch die Taufe demjenigen, welchem die-

[4] Dogmatik der evang.-ref. Kirche, S. 444 f.

selbe ordnungsmäßig gespendet wird, nicht bloß sinnbildlich, sondern auch unterpfändlich dargestellt und versiegelt . . . . Die Taufe ist nicht ein Mittel und Quell des Heils, sondern nur eine Besiegelung desselben." So Joh. Heidegger[5]: *Haec beneficia evangelii praestantissima baptismus non nude repraesentat, sed in legitimo usu iis, qui baptizantur, ceu ad eos ex tenore promissionum foederis gratiae pertinentia obsignat et exhibet; at non ut causa inhaerente vel assistente efficiens, sed ut sigillum, arrhabo atque pignus certissimum de iis acceptis vel accipiendis fidem faciens* (dann müßte Gott nur die Taufe der Erwählten zulassen, denn allein diese empfangen wirklich Gnade) . . . . *Qui error* (nämlich der vom *opus operatum*, welchen er den Lutherischen andichtet) *elementa mundi et creaturas gratiae causas faciens* (dieses entweder schrecklicher Mißverstand aus Unwissenheit, oder schmähliche Verleumdung wider besseres Wissen) *sacramenta in idola et magica quaedam carmina commutat. Cui utinam Augustani* (d. h. die Lutheraner) *nuncium in solidum remitterent, sacramenta gratiae σχήματα, vehicula et velut manum quandam, qua Deus gratiam suam donet, statuentes.* Es ist wichtig und lehrreich, die Grundsätze anzusehn, aus denen die Kalvinisten leugnen, daß die Taufe das *medium regenerationis* sei. Calvin[6]: *Unde sequitur non ideo baptizari fidelium parentum liberos, ut filii Dei tum primum fiant, qui antea alieni fuerint ab ecclesia, sed sollenni potius signo ideo recipi in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam antea ad Christi corpus pertinebant.* Weil also schon durch die Verheißung ohne jegliches zueignendes Mittel die Kinder bereits zum Leibe Christi gehören (vgl. Joh. 3, 6), darum kann die Taufe eben nicht mehr die Bedeutung eines Mittels der Wiedergeburt haben. Wie doch immer die Kalvinisten sich selbst widerlegen und ihre Lehrsätze sich gegenseitig aufheben machen müssen. Während sie uns Lutheranern andichten, daß wir die Taufe zu einem *opus operatum* machen, machen sie nun in der Tat die Verheißung zu einem *ex opere operato*, wirkenden Zaubermittel, denn sie macht ohne Aneignung seitens der Kinder (denn daß die Kinder glauben, leugnen die Kalvinisten ja ausdrücklich) schon als nur gegebene die-

[5] *Corp. theol. christ., XXV, 42,* bei Heppe, a. a. O., S. 449.
[6] *Institutiones lib. IV, cap. XV, § 22, tom. II, p. 378.*

selben zu Gliedern der Kirche. Den wichtigsten Grundsatz aber spricht namentlich derselbe Heidegger an der eben zitierten Stelle aus: *Apostolus (Rom. 8, 29. 30) causas salutis edisserens, nec baptismi nec illius sacramenti alterius meminit. Nam electos glorificari asserit. Atqui constat, plures baptizatos nec electos esse nec glorificari, ut plures non baptizatos tum electos esse tum certo glorificari. Altiores longe salutis causae et media, quam res terrestres et elementa sunt aeterna praecognitio, praedestinatio* etc. Da freilich kann ja die Taufe nur leeres Zeichen für d a s sein, was die Erwählten ganz o h n e dieselbe haben. An den Getauften, aber nicht Erwählten, kann ja Gott nicht ernstlich und tatsächlich etwas zum Heil gewirkt haben. Taufe, überhaupt jedes Sakrament, m u ß ein leeres Zeichen sein. Der Satz, daß alles an der partikularen Prädestination zum Leben oder zum Tode hängt, macht es unmöglich, die Taufe und irgendein Sakrament als eine kräftige und inhaltsvolle Anbietung und Zueignung der *gratia universalis* zu erklären. Calvins Argumente gegen unsere Lehre sind:

1. Die lutherische Lehre könne nicht anders als i n s Wasser eine geistliche Kraft legen, und also das römische *opus operatum* setzen. Dagegen: Wir erklären die Sakramente als wirkungskräftig zum Heil, setzen aber als Bedingung tatsächlicher Zueignung und Aneignung den Glauben. Wir anerkennen die objektive Kraft des Sakraments, aber auch die subjektive Bedingung des Glaubens, und verwerfen somit das *opus operatum* entschieden.

2. Die Schrift erzähle von solchen (Apg. 8, 38; 10, 47), welche erst wiedergeboren und dann getauft wurden. Also war für sie die Taufe nicht Mittel der Wiedergeburt, und ist es also auch bei andern nicht. Dagegen: Es ist ein logischer Fehler, vom einzelnen aufs Allgemeine zu schließen. Daraus, daß das Wort, welches doch wiedergebärende Kraft hat (1. Pet. 1, 23; Jak. 1, 18), in dem Falle, daß es dem schon Wiedergeborenen gepredigt wird, diesem nicht erst die Wiedergeburt zu geben hat, wird doch niemand nun schließen (es ist auch ein logischer Fehler, von intermittierendem *effectus* auf nicht vorhandene *efficacia* zu schließen), es habe gar nicht die wiedergebärende Kraft (die Kalvinisten machen ja tatsächlich auch beim Wort diesen

Schluß). So zwingt auch der gebrachte Schluß durchaus nicht zur Leugnung der wiedergebärenden Kraft der Taufe.

3. Die Schrift erkläre nicht nur, daß die Taufe als Mittel zur Wiedergeburt nicht nötig sei, sondern daß sie die Wiedergeburt tatsächlich auch nicht wirke. Nicht alle Getauften werden wirklich wiedergeboren; folglich hat die Taufe nicht die Kraft (Apg. 8, 22 — die Annahme ist, daß Simon getauft war). Der Vordersatz ist korrekt, der Nachsatz falsch, ebenso falsch wie der, daß das Wort nicht Glauben wirken könne, da nicht alle, die es hören, glauben. Gott selbst aber sagt doch: „So kommt der Glaube aus der Predigt" (Röm. 10, 17).

4. Das schändliche Leben vieler Getauften ist ein Zeugnis gegen die Lehre, daß die Taufe die Wiedergeburt gebe. Dann müßte man auch schließen, daß ein Mann, der erst glaubt, und als Gläubiger offenbar ward, nachher aber abfällt und als Gottloser offenbar wird, nie geglaubt haben kann. Man würde mit demselben Recht aus dem verderbten Zustand Adams nach dem Fall schließen können, daß er niemals könne rein und heilig geschaffen gewesen sein. Nach streng kalvinistischer Lehre sind die von ihnen gemachten Schlüsse darum nicht so insipid, wie sie aussehen, weil ja die Nichterwählten niemals bekehrt und wahrhaft Gläubige sind, wie umgekehrt die Erwählten niemals abfallen (daher ihre Not mit Heb. 6, 4, die ausdrücklich sagt, daß ein Gläubiger abfallen und ein Abgefallener wirklich einmal kann geglaubt haben).

Da die wiedergebärende Kraft der Taufe gewiß, aber doch nicht ausschließlich, sondern auch dem Evangelium eignet, so fragt sich, wie Wort und Taufe sich zueinander verhalten. Diese Frage beantwortet ganz schriftgemäß Hafenreffer[7]: *Tu dicis: Per baptismum nos regenerari, at Petrus id verbo tribuit (1. Pet. 1, 23) . . . . Utrumque verum est. Nam et verbo et baptismo regeneramur. Sed baptismus est simul regenerationis, in oculos incurrens obsignatio. Sed quid? Si quis verbo sit regeneratus, anne baptismo quoque opus habet? Ac dicine illi potest baptismus lavacrum regenerationis? Utrumque. Nam et credentes baptizari debent, nisi necessitatis casu excluda-*

[7] *Loci, lib. III, stat. III, loc. VI, p. 613.*

tur. Et cum baptizantur, baptismus illis vere est lavacrum regenerationis, tum quod regenerationem ex verbo mirifico augmento cumulat, tum quod sacramentalis actio fidei regenerationem ad certitudinem obsignat. Auch beim Wort ist ja die Wirkung, die es beständig an den schon Wiedergeborenen wirkt, im Grunde dieselbe, die es in der Wiedergeburt übt, nämlich immer Glauben im Menschen schaffend.

Es kann nun von seiten der Gegner leicht mit der Notwendigkeit operiert und etwa gesagt werden, daß der Umstand, daß jemand durchs Wort könne wiedergeboren werden und daß also für ihn die Taufe als Mittel zur Wiedergeburt überflüssig werde, überhaupt zeige, daß die Taufe nicht Mittel der Wiedergeburt sei, und daß gar zuletzt, wenn man immer wegen der Wirkung der Wiedergeburt die Taufe für so notwendig erkläre, dies dahin ausschlagen könne, daß die Notwendigkeit der Taufe ganz hinfalle. Hierauf ist zu antworten, daß wir nach Gottes Wort der Taufe doch nicht nur die hochwichtige *necessitas medii*, sondern die ebenso hochwichtige *necessitas praecepti* geben. Wäre ein Mensch durchs Wort schon wiedergeboren, wäre ihm also die Taufe *necessitate medii* nicht mehr nötig, so doch *necessitate praecepti*. In bezug auf die Wiedergeburt ist sie dennoch nicht wirkungslos, wie schon angedeutet. Gerade wie wir die Erhaltung mit gutem Recht eine fortgesetzte Schöpfung nennen, so die Erhaltung eines Wiedergeborenen eine fortgesetzte Wiedergeburt; und da verhält sich denn zu einem schon wiedergeborenen Menschen die Taufe so wirkend, wie das Wort sich wirkend zu einem solchen verhält.

PUNKT V.

Die Taufe ist notwendig, weil sie von Gott befohlen und als Mittel zur Wiedergeburt verordnet ist.

Anmerkung: — Dieser Lehrsatz statuiert keine absolute, sondern relative Notwendigkeit, und zwar die doppelte, die auf dem Befehl Gottes (*necessitas praecepti*) und die auf der Bedeutung der Taufe als Mittel zur Wiedergeburt (*necessitas medii*) ruhende. Gott hat uns an die Taufe gebunden, so daß wir sie nicht beiseite setzen und gering achten dürfen, aber nicht sich, so daß er nicht ohne Taufe selig machen könnte. Dies gilt nament-

lich in bezug auf die ungetauft sterbenden Kinder. Näheres über letzteren Punkt gehört in die Kasuistik.

Gemäß der doppelten *necessitas* halten wir die Taufe der Kinder für notwendig, und haben darin alle Kirchen mit Ausnahme der römischen im Gegensatz gegen uns, also Reformierte, Baptisten, Methodisten, Sozinianer, Arminianer usw.; die Kalvinisten wenigstens insofern, als sie zwar nicht den Brauch der Kindertaufe verwerfen, denn Calvin selbst verteidigt sie mit reichlichen Gründen, wohl aber die Wirksamkeit derselben.

Alle Gründe, die gegen die Kindertaufe, sowohl was den Brauch, als die Wirkung und Nutzen anlangt, vorgebracht werden, lassen sich auf zwei zurückführen, nämlich daß die Taufe der Kinder nicht in der Schrift befohlen sei, und daß die Kinder nicht fähig seien, die Gnade anzunehmen, wenn solche in der Taufe dargereicht werde.

In bezug darauf, daß die Schrift nichts von der Kindertaufe sage, haben wir folgendes beizubringen. Zeugnisse für die Kindertaufe finden sich im frühsten Altertum. Justin spricht von dem μαθητεύεσθαι ἐκ παίδων, was angesichts von Matth. 28, 19 ein viel stärkeres Zeugnis für die Kindertaufe ist, als gewöhnlich angenommen wird; vergl. Zellers Lexikon über Taufe. Irenäus[1] II, 22: *Omnes venit (Christus) per semet ipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes.* Denkt man an das *renasci* (Joh. 3, 5) und daran, daß Jesus als *infans* kam und das alttestamentliche, der Taufe analoge Sakrament der Beschneidung empfing, so ist kaum zu bezweifeln, daß das *sanctificans* die Taufe mit einschließt; so auch Thiersch[2], Höfling[3], Gieseler[4], der zu der Stelle bei Irenäus sagt: „Denn *renasci* kann hier nur von der Taufe verstanden werden," und Neander, wiewohl weniger entschieden, in seiner Dogmengeschichte. Sehr entschieden gibt für den bereits ganz eingebürgerten Brauch der Kindertaufe Zeugnis

[1] Bei Münscher, Dogmengeschichte, B. I, S. 470.
[2] Guericke, Zeitschrift 1841.
[3] Sakrament der Taufe, B. I, S. 112.
[4] Dogmengeschichte, S. 214.

Tertullian[5] mit seinem Widerspruch dagegen, und zwar mit der Art seines Widerspruchs, denn:

1. Er verwirft die Kindertaufe nicht auf Grund eines Schriftverbots, oder weil es kein alter Kirchenbrauch, sondern etwa eine Neuerung wäre, denn einer seiner Gegengründe ist die zu große Verantwortlichkeit der Taufpaten. *Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri?*

2. Er verwirft sie aus ganz schriftwidrigen Gründen: *Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?*

3. Er verwirft die Kindertaufe, weil er den Aufschub der Taufe auch unverheirateten Erwachsenen anrät.

Auch Cyprian redet von der Kindertaufe als von einer althergebrachten Ordnung. Er sagt[6]: Dieses war im Konzil (er redet von einem mit 66 Bischöfen im Jahre 256 gehaltenen Konzil, in deren Namen er auch den Brief schreibt) unsere Meinung, daß von der Taufe und der Gnade Gottes, der gegen alle barmherzig und gnädig ist, niemand dürfe zurückgehalten werden; und wenn dies gegen alle festzuhalten sei, so gegen die *recens natos.* Man begrüße doch die Neugeborenen mit dem Friedenskuß, so solle man sie auch taufen. Origenes[7] nennt die Kindertaufe einen von den Aposteln herrührenden Brauch. Als solcher galt sie schon vom dritten Jahrhundert an überhaupt in der nordafrikanischen, alexandrinischen, syrischen und persischen Kirche. Mani berief sich bei den Persern auf die Apostolizität der Kindertaufe (August. *contra* Julian., III, 187). Daß der kritisch sehr scharfe Origenes die Kindertaufe eine apostolische Überlieferung nennt, wiegt schwer. Man bedenke auch, daß der letzte Apostel, Johannes, bis ins Jahr 101 oder 120 lebte, daß Polykarp (gest. 155) Johannis Schüler vom Jahre 90 bis 100 war, wie Polykarps Schüler, Irenäus, erzählt, daß also ein ununterbrochener Zusammenhang von Johannes bis Irenäus vorhanden ist. Hiernach ist es völlig unberechtigt, die Bezeichnung der Kindertaufe als apostolischen Brauch durch die Kirchenväter wie Origenes unbegründet zu nennen. Ja, es wäre ganz unverständlich, wie die Kirchenväter der Kindertaufe das Wort hätten

[5] *De baptismo, 18;* bei Münscher, a. a. O.

[6] *Epistola LIX ad Fidum;* bei Münscher, a. a. O., S. 471.

[7] *Epist. ad Rom. L. V;* bei Münscher, a. a. O., S. 470.

reden können, wenn es festgestanden hätte, daß von den Aposteln oder deren Gehilfen (1. Kor. 1, 14—17) nur Erwachsene getauft wurden.

Jedoch fragt man mit Recht nach dem Schriftbeweis, daß die Kindertaufe von den Aposteln geübt wurde. Meist wird dafür angeführt die Tatsache, daß die Apostel öfter ganze Familien getauft hätten (1. Kor. 1, 16; Apg. 16, 33, alle die Seinen; Apg. 16, 15, Lydia und ihr Haus), und daß doch wohl in den betreffenden Häusern werden Kinder gewesen sein. Daß es nicht so war, kann sicher nicht bewiesen werden; und somit wird der eben vorgelegte Beweis, wenn an sich nicht entscheidend, doch das Gewicht anderer Beweise verstärken. Von Wichtigkeit ist dabei auch, daß da, wo von der Taufe eines ganzen Hauses die Rede ist, nicht etwas Derartiges gesagt wird wie: So viele nun ihre Sünden bekannten, wurden getauft. Weiter ist es von der allerhöchsten Wichtigkeit, daß, wenn auch ein ausdrücklicher, speziell auf die Kindertaufe lautender Befehl nicht in der Schrift steht, doch auch das Gegenteil, ein ausdrückliches Verbot, nicht in der Schrift vorhanden ist. Dies dürfte aber nicht fehlen, wenn die Kindertaufe etwas Gott Mißfälliges, ja nach baptistischer Meinung ein Greuel vor Gott wäre. Sollte es in jedem Falle auf ein ausdrücklich wörtliches Gebot ankommen, so könnte man es auch leicht zweifelhaft machen, ob die Frauen zu taufen sind. Haben wir in der Schrift kein ausdrückliches Verbot der Kindertaufe, so könnte für dieselbe nur der allgemeine Taufbefehl zugleich das spezielle Taufverbot sein, wenn derselbe so qualifiziert wäre, daß die Kinder als ausgeschlossen gelten müßten und weil sie nun Gott selbst ausschlösse. Die Baptisten behaupten, dies Verbot enthalte auch der Taufbefehl in bezug auf die Kinder, weil er den Glauben fordere. Hierüber wird nachher weiter gehandelt werden. Einstweilen ist nur zu sagen, daß so der Herr sie nicht ausschliesst, weil er den Kindern den Glauben zuschreibt.

Daß aber Gott in den allgemeinen Taufbefehl die Kinder einschliesst, nicht aber ausschliesst, ist weiter aus folgendem gewiß. Christus selbst erklärt ja Matth. 18, 14, daß es nicht der Wille Gottes sei, daß eins von diesen Kleinen verloren werde. Nehmen wir dazu die Analogie der Beschneidung, des alttestamentlichen

Bundessakraments, hinzu, so wird noch viel weniger gesagt werden können, die Schrift verwehre die Kindertaufe. Vielmehr, wenn im Alten Testament durch die Beschneidung die Aufnahme der Kinder in Gottes Gnadenbund geschah, wieviel mehr sollte nicht im Neuen Testament den Kindern durch die Taufe der Eingang in den Gnadenbund geöffnet sein?

Endlich aber, wenn die Schrift ganz allgemein sagt: Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und Geist, wenn sie also, ohne Altersunterschied zu machen, allgemein als notwendige Heilsordnung für den Eingang ins Reich Gottes die Taufe hinstellt, sollen wir aus solcher Schriftaussage schließen, die Kindertaufe sei wider die Bibel, und nicht vielmehr: Die Schrift fordert die Kindertaufe, weil sie allen den Eingang ins Reich Gottes und auch die Mittel zum Eingang zugesteht?

So werden wir also auf den ersten Einwand, daß die Schrift nichts von der Kindertaufe sage, dies antworten:

1. Historische Fakta, welche die Kindertaufe unzweifelhaft gewiß machen, werden in der Schrift nicht berichtet, wohl aber solche, die dieselbe viel wahrscheinlicher machen als das Gegenteil, zumal angesichts der Beschneidung.

2. Ein ausdrückliches, spezielles Gebot für die Kindertaufe ist ebenfalls in der Schrift nicht gegeben, aber dessen bedarf es auch nicht, da das allgemeine Taufgebot, welches auch durch kein spezielles Verbot für die Kinder aufgehoben ist, eben für dieselben gilt und nach göttlicher Absicht gelten soll, wie die ganze Art, wie die Schrift vom Reich Gottes, vom Eingang in dasselbe und vom Anteil der Kinder an demselben redet, deutlich genug zeigt.

Da der Heiland Joh. 3, 5 die Taufe als Eingang ins Reich Gottes, d. i. zu ihm selber, bezeichnet, da er ferner Mark. 10, 14 ausdrücklich verbietet, den Kindern den Zugang zu ihm zu wehren, so setzt der Herr damit ausdrücklich genug die Taufe auch für die Kinder. Es kann endlich daraus, daß die Schrift nicht ausdrücklich *ipsissimis verbis* sagt: Auch die Kinder sollen getauft werden, die Unrechtmäßigkeit der Kindertaufe von vornherein nach logischen Grundsätzen nicht geschlossen werden, denn: *A silentio non valet conclusio*, d. h. das Schweigen macht keinen Gegenbeweis.

Der andere Haupteinwand gegen die Kindertaufe ist, daß die Kinder die in der Taufe dargereichte Gnade nicht annehmen, d. h. nicht glauben können. Hier muß man vor allen Dingen Sorge tragen, daß man den eigentlichen Streitpunkt nicht mit andern Dingen vermischen lasse. Die Gegner formulieren nämlich gern den Einwand gleich so: Die Kinder können nicht glauben; also ist die Kindertaufe nichts. Soll dies heißen, daß also die Kinder nicht getauft werden dürfen, so sind die Gegner hier mit ihrem Einwand von vornherein abgewiesen. Denn die Berechtigung der Kindertaufe ist nicht daraus abzuleiten, ob die Kinder glauben können oder nicht, sondern daraus, ob sie Gott gebietet oder nicht, verbietet oder nicht. Wir haben aber gesehen, daß sie Gott nicht verbietet. Der Taufbefehl sagt ganz allgemein: Taufet alle Völker. Soll aber der Einwand heißen: Die Kindertaufe hilft nichts, und die Kinder haben von ihrer Taufe keinen Segen, so wäre von den Gegnern nachzuweisen, ob da, wo bei heranwachsenden Kindern keine Frucht der Taufe bemerkbar ist, dies nicht im Mangel der geistlichen Pflege der Eltern seinen Grund habe. Gut sagt Gerhard: Ein guter Baum ist mitten im Winter nicht der Eigenschaft, gute Frucht zu bringen, beraubt, obschon außen zur Zeit nichts sichtbar ist. Sollen wir den Kindern den Glauben absprechen, weil wir außen noch nichts von den Früchten sehen? Die Gegner müßten ferner auch den Beweis bringen, daß alle Gläubigen, welche beständigen Trost aus der von ihnen als Kinder empfangenen Taufe gezogen haben, in einer groben Selbsttäuschung und in schwerem Irrtum befangen waren. Solange man diesen Beweis der lutherischen Kirche schuldig bleibt, ist die Verwerfung der Kindertaufe völlig unberechtigt.

Die Frage nun, ob die unmündigen Kinder die Gnade annehmen, also glauben können oder nicht, haben wir nicht nach den Gesetzen der Psychologie, sondern nach der Schrift zu entscheiden. Die Entscheidung wird im allgemeinen selbst abhängen davon, ob besondere Fakta, welche die Heil. Schrift berichtet, ob namentlich das Verhältnis, in welches nach Aussage der Schrift der Herr sich zu den Kindern setzt, zu der Annahme nötigen, daß kleine Kinder die Taufgnade empfangen können. Von entscheidender Bedeutung ist hier Matth. 18, 1—6.

Daß die Geringsten, von denen V. 6 redet, die Kinder seien, kann nur böser Wille leugnen; und ebenso dies, daß V. 3 den Schluß notwendig macht, daß solche Kinder im Reich Gottes sind, und zwar nach V. 6, weil sie glauben. Mark. 10, 15 aber heißt es: „Wer das Reich Gottes nicht empfähet als ein Kindlein, der wird nicht hinein kommen." Dies kann nicht heißen: Wer es nicht im Kindesalter empfängt, denn dagegen spricht der Grundtext und auch die ganze Heil. Schrift überhaupt, sondern es kann nur vergleichsweise gemeint sein, also: In der Art wie die Kinder. Welches ist diese Art? Matth. 18, 6 in Verbindung mit V. 3 sagt es uns: Es ist der Glaube. Es kann ja nach der Schrift überhaupt auch nicht anders sein. Denn irgendeine sonst schöne und noch so liebliche Kindeseigenschaft mag Lob verdienen, aber ins Himmelreich bringt sie nicht hinein. Das tut nur der Glaube. Wie kann nun der Glaube der Kinder in Zweifel gezogen werden, da derselbe sogar zum Vorbild gestellt wird. Endlich werden alle Zweifel beseitigt durch die Relation der in Mark. 10, 15 berichteten Geschichte, wie sie Luk. 18, 15 ff. vorliegt. Hier werden die zu Christo gebrachten Kinder βρέφη genannt, also Säuglinge, vergl. Luk. 2, 12. 16. Das Wort steht sogar für das noch ungeborene Kind (Luk. 1, 41). Aus dieser Schlußkette: Matth. 18, 6; Mark. 10, 15; Luk. 18. 15 haben wir die Gewißheit, daß der Heiland selbst von den kleinen Kindern den Glauben aussagt.

Zu der Frage, wie nun ihr Glaube beschaffen sein mag, stehen wir wie Gerhard. Wir machen uns keine Gedanken noch Sorgen um die Art und Weise des Glaubens der Kinder, sondern beruhigen uns einfach dabei, daß die Kinder wirklich glauben.

Schließlich ist nicht zu vergessen, daß so ganz allgemein gestellt der sonst richtige Grundsatz, daß die Sakramente nur wirksam sind und nützen, wo Glaube vorhanden ist, nicht richtig ist. Auch das Wort nützt nur, wo es geglaubt wird; aber das Wort ist es auch doch wieder, welches den Glauben wirkt. So schafft auch die Taufe erst den Glauben, nur nicht *modo irresistibili*, und ist darum das Mittel zur Wiedergeburt oder geistlichen Lebendigmachung da, wo durchs Wort mit einem Menschen nicht gehandelt werden kann. Trefflich sagt Chemnitz[8]:

[8] *Loci, pars III, de baptismo, p. 160.*

Nequaquam concedendum est, infantes, qui baptizantur, vel sine fide esse, vel in aliena fide baptizari. Aliena quidem, vel parentum vel offerentium fides, parvulos ad Christum in baptismo adducit, Marc. 10, 13, et orat, ut propria fide donentur. Sed per lavacrum aquae in verbo, Christum Spiritu suo in infantibus, qui baptizantur, operari et efficacem esse, ut regnum Dei accipiant, non est dubium; licet quomodo illud fiat, non intelligamus. Est enim baptismus lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, qui in baptizatos effunditur, ut justificati haeredes sint vitae aeternae, Tit. 3, 5; Marc. 10, 15. Et haec vocatur fides infantium.

---

§ 65.
Das Sakrament des heiligen Abendmahls.

(*De sacra coena sive de coena Domini.*)

LEHRSATZ.

Das heilige Abendmahl ist das zweite Sakrament des Neuen Testaments; in demselben teilt Jesus unter dem Brot und Wein seinen wahren Leib und sein wahres Blut allen Geniessenden mit, und schenkt damit zugleich denen, die es gläubig geniessen, die Vergebung aller Sünden zum Preis seiner Gnade und zur Seligkeit der würdigen Empfänger.

PUNKT I.

Der bei uns gebräuchliche Name „Abendmahl" ist zwar nicht in der alten Kirche, auch nicht in der Schrift gebräuchlich, hat aber doch in der Schrift genügenden Grund.

Anmerkung: — Wir haben ja neben dem gebräuchlichsten Namen „Abendmahl", der ja seinen Grund in Matth. 26, 20; Mark. 14, 17. 18; Luk. 22, 14 (vergl. 2. Mose 12, 6—8) hat, die Namen Kommunion, Tisch des Herrn, Sakrament des Altars, auch einfach Sakrament, welche sich, wie wir sehen werden, teils an die Schrift, teils an den Kirchenbrauch anlehnen. Der solenne Name in der Schrift ist κυριακὸν δεῖπνον (1. Kor. 11, 20); daneben heißt es „Tisch des Herrn" (1. Kor. 10, 21), Gemeinschaft des Leibes und Blutes

Christi, daher *communio* (1. Kor. 10, 16), neuer Bund (Luk. 22, 20; 1. Kor. 11, 25).

Bei den griechischen Vätern heißt es:

a. εὐχαριστία, um der feierlichen Danksagung willen;

b. σύναξις, weil es in öffentlicher Gemeinde gefeiert wird;

c. ἀγάπη, weil alles, was von den dargebrachten Elementen übrigblieb, zu einem gemeinschaftlichen Liebesmahl verwandt wurde;

d. λειτουργία, Verwaltung, entweder weil das Volk Brot und Wein darbrachte, oder weil das Abendmahl für den höchsten Akt priesterlicher Amtsverwaltung galt;

e. θυσία, προσφορά, entweder hindeutend auf das Opfer Christi am Kreuz, oder wegen der dargebrachten Dankopfer;

f. μυστήριον, bald allein (entsprechend unserm deutschen Ausdruck „zum Sakrament gehen"), bald mit Zusätzen wie „anbetungswürdiges, heiliges, göttliches."

Bei den Lateinern findet man in früheren Zeiten den Namen *sacramentum altaris.* Der Name entstand seit der Zeit (sechstes Jahrhundert), wo an Stelle der Abendmahlstische die steinernen Altäre (von *alta ara,* erhöhte Opferstätte) aufkamen, ja im Abendlande für notwendig erklärt wurden (der Orient behielt die Tische bei). Später war der verbreitetste Name *missa,* dessen Ableitung bekannt genug ist.

PUNKT II.

Die Einsetzungsworte sind eigentlich, wie sie lauten, zu verstehen.

Anmerkung: — Man unterscheidet das Einsetzungswort im weitern Sinne, das ist der Befehl: Solches tut, und das im engern Sinne, welches eigentlich zum Element kommt und es zum Sakrament macht, nämlich: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Auf diesen Worten, wie sie lauten, beruht die Gegenwart vom Leib und Blut des Herrn im Abendmahl und unser Glaube an diese Gegenwart.

Daß diese Worte nicht uneigentlich, tropisch, sondern eigentlich, in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verstehen sind, ist aus folgenden Gründen gewiß:

1. Nach der allgemeinen, auf den natürlichen Denkge-

setzen ruhenden Regel, ist der nächste und eigentliche Sinn eines Wortes festzuhalten, wenn nicht eine entscheidende Notwendigkeit zwingt, zum uneigentlichen, tropischen Sinn Zuflucht zu nehmen, oder wenn nicht das tropische Verständnis ausdrücklich geboten wird.

2. Obschon die drei Evangelisten und Paulus zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten die Einsetzung des heil. Abendmahls erwähnen, so sagt doch keiner von ihnen auch nur mit einem Worte, es sei hier ein figürlicher Sinn des Wortes anzunehmen, so daß man glauben müsse, nicht der Leib, sondern nur ein Zeichen des Leibes werde gegessen, nicht das Blut, sondern nur ein Zeichen des Blutes werde getrunken.

3. Beweis ist auch die Übereinstimmung von 1. Kor. 11, 27. 28 mit Kap. 10, 16. Dort wird nämlich ein unwürdiger Gast schuldig genannt des Leibes und Blutes Christi, als der beides unwürdig empfange, weil Brot und Wein Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi sind, wie in 1. Kor. 10, 16 gelehrt wird. Diese Gemeinschaft ist aber nicht eine leere Beziehung, sondern eine reale Verbindung.

4. Beweis ist ferner die Eigentümlichkeit der Testamente. In Testamenten wird die eigentliche Bedeutung und Klarheit der Worte erfordert; daher ist es ganz und gar nicht glaubhaft, daß Christus in seinem Testamente durch die uneigentliche Bedeutung seiner Worte den Anlaß zu endlosen Streitigkeiten absichtlich oder unbedachterweise gegeben habe. Wie darf man nun wagen, die figürliche Bedeutung der Worte so entschieden für notwendig zu erklären!

In Antithese stehen die Reformierten und alle ihnen verwandten Schwarmgeister mit der Behauptung, daß die Abendmahlsworte figürlich zu nehmen seien und daß das „ist" so viel sei wie „bedeutet." Dagegen:

1. Selbst wenn es gleichnisartige Redeweisen in der Schrift gäbe, wo wirklich „ist" den Sinn von „bedeutet" hätte, so würde dies noch kein Beweis dafür sein, daß es berechtigt sei, es in den Abendmahlsworten so zu fassen. Zunächst ist aber gewiß, daß es gleichnisartige Reden in der Schrift gibt, wo es geradezu verboten ist, das „ist" gleich „bedeutet" zu fassen. Nehmen wir Stellen wie Matth. 5, 13.14: „Ihr seid das Salz der Erde . . . .

Ihr seid das Licht der Welt"; Joh. 15, 5: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben." Es ist unsinnig, daß die Jünger ein Salz, Christus einen Weinstock bedeuten soll. Das, was eine andere Sache bedeuten, sinnbildlich anzeigen soll, kann doch nicht selbst Eigentliches sein. Man kann sagen: Der Ring bedeutet die Ewigkeit, aber nicht: Die Ewigkeit bedeutet den Ring. Resultat: Wenn in einem Gleichnissatze das Bildliche im Prädikat liegt, dann kann das „ist" nicht gleich „bedeutet" sein. Hier suchten die Reformierten, welche in Zwinglischen Bahnen noch liefen, sich durch den Kunstgriff der Umstellung zu helfen. So sollte: „Ich bin der Weinstock" eine Umstellung sein gleich: Ich habe im Weinstock mein Bild, oder: Der Weinstock bin ich, der Weinstock bedeutet mich. Solche Kunstgriffe richten sich selbst. Es hilft auch nicht, um dies, daß das „ist" in gleichnisartigen Reden gleich „bedeutet" sei und so in den Abendmahlsworten, zu beweisen, auf gleichnisartige Stellen hinzuweisen, wo das Bildliche im Prädikat liege, und man allerdings ohne Umstellung und ohne in Unsinn zu geraten, das „ist" gleich „bedeutet" nehmen könne. Angenommen, daß sich in der Schrift wirklich solche Stellen fänden, so ist damit für die tropische Fassung der Abendmahlsworte nichts gewonnen, solange nicht widerlegt wäre, daß überall die eigentliche Fassung irgendwelcher Worte das erste Recht hat und nicht die Notwendigkeit der tropischen Fassung bewiesen wäre, und auch nicht widerlegt wäre, daß es gleichnisartige Reden gibt, in denen „ist" ein für allemal nicht gleich „bedeutet" genommen werden kann noch darf, wie z. B. in Matth. 5, 13. 14; Joh. 15, 5.

Nun finden sich aber gleichnisartige Reden, wo das Bildliche im Subjekt liegt, z. B. Luk. 8, 11: „Der Same ist das Wort Gottes." Allein auch an dieser Stelle wenigstens ist das „ist" keineswegs gleich „bedeutet." Der Satz: Der Same ist das Wort Gottes" kann nicht aufgelöst werden in: Der Same bedeutet das Wort. Von vornherein redet der Herr gar nicht vom physischen Samen, sondern vom geistlichen Samen, vom Wort. Was der Sämann ausstreut, ist gar kein physischer Same, der etwas bedeutet, sondern sein Wort. Der Same bedeutet nicht das Wort, sondern ist das Wort. Würde man nun auch abermals gleichnisartige Stellen bringen, in welchen das Gleichnisartige

im Subjekt liegt und nicht zugleich die Dinge liegen wie in Luk. 8, 11, etwa 1. Mose 41, 26: „Die sieben schönen Kühe sind sieben Jahre," so ist darauf zu entgegnen:

a. Es ist ja noch nicht bezüglich 1. Mose 41, 26 und ähnlichen Stellen ausgemacht, ob es nicht mit denselben steht wie mit Luk. 8, 11;

b. Und wenn es wirklich so wäre, so bewiese es höchstens nur die Möglichkeit, in den Abendmahlsworten das „ist" gleich „bedeutet" zu nehmen, aber nicht die Notwendigkeit, daß es so genommen werden muß, noch die Richtigkeit, wenn man es so nimmt. Also von vornherein beweisen die gleichnisartigen Stellen der Schrift gar nichts für die tropische Auslegung der Einsetzungsworte. Ob sie eigentlich oder uneigentlich auszulegen sind, ist aus den Worten selbst zu entscheiden.

2. Das Bildliche müßte im Subjekt selbst liegen, also in dem τοῦτο wenn das „ist" ohne weiteres gleich „bedeutet" sein soll. Dies ergibt sich aus den vorangegangenen Ausführungen. Mit dem τοῦτο meint der Herr jedenfalls das Brot, das er reicht; also τοῦτο vollständig gleich: Dieses Brot. In diesem Subjekt müßte das Bildliche liegen. „Dies Brot" sollte also ein Symbol des Leibes sein, und eben darum soll man sagen können: Dies Brot ist, d. h. bedeutet meinen Leib. Dagegen ist einzuwenden:

a. Jeder weiß, daß ein Symbol eine sinnliche Sache ist, welche eine Idee, einen Gedanken, ein Verhältnis darstellt; z. B. der Ring bedeutet Endlosigkeit, Ewigkeit, ein Schmetterling über der Larve schwebend bedeutet das Bleiben im Wechsel, Unsterblichkeit. Welches ist nun der Gedanke, die Idee, welche in dem Wort „Brot" liegt? Was wird hier als Gedanke, Idee, durch „ist" mit τοῦτο verbunden? Da fühlen die Gegner sich geschlagen. Denn die Worte lauten nicht: Dies (Brot) ist mein Leben, wobei von einem Deuten und Bedeuten noch die Rede sein könnte, sondern: Dies ist mein Leib. Und Leib ist ein ganz sinnlicher Gegenstand. So sind Subjekt (Brot) wie Prädikat (Leib), sinnliche Dinge. Da kann von „bedeutet" nicht mehr die Rede sein. Da suchen die Reformierten mancherlei Aushilfe, so diese, daß sie für den Leib die durch den Leib gestiftete Erlö-

sung setzen. Aber das heißt eben den Text fahren lassen. Eine andere Aushilfe ist die, daß als eine den Einsetzungsworten ähnliche Redensart, wo nämlich das Prädikat auch ein sinnlicher Gegenstand ist, die gebracht wird, nach welcher von einem Standbild Pauli ganz nach gewöhnlicher Redeweise gesagt wird: Dies Standbild ist Paulus. Aber obschon nun da im Prädikat auch ein sinnlicher Gegenstand sei, so könne man doch mit gutem Recht auch sagen: Dieses Standbild bedeutet Paulum. Somit sei die Berechtigung, das „ist" in den Abendmahlsworten gleich „bedeutet" zu nehmen, völlig erwiesen. Köstlich schlagend erwidert schon Luther[1]: „Darum kann Ökolampad mit seinem Tropo nicht bestehen, daß er diese zwo Reden gleichviel will gelten lassen: „Dies ist mein Leib," und: Dies ist meines Leibes Gleichnis (d. h. dies bedeutet meinen Leib). Denn das leidet keine Zunge noch Sprache. Gleich als nicht gleichviel kann gelten, wenn ich sage vom Bilde St. Pauli: Dies ist St. Paulus und: Dieses bedeutet St. Paulus. Denn die erste Rede will sagen, was das Bild sei, daß es sei St. Paulus, nämlich ein hölzerner St. Paulus, ein güldener St. Paulus."

b. Diejenigen Tropen, wo das Tropische im Subjekt liegt, müssen vorbereitet sein, so daß die Bedeutung wirklich jedem Verständigen kann offenbar sein. Dies müßte also hier der Fall sein, wenn Christus wollte, daß sein Wort tropisch verstanden werde und dieses auch erwartet, daß man es gar nicht anders verstehen könne. Ist es nicht vorbereitet durch allgemeine Sprachart und Sprachweise, so kann Christus nicht erwarten, daß man es tropisch versteht; und, da er selbst nun nicht die tropische Fassung ausdrücklich als die gewollte angibt, so will er eben die tropische nicht, und ist klar, daß er die nun einzig übrigbleibende, die eigentliche Fassung, will. In welcher Sprache aber ist nun ein Stück Brot ein gangbares, bekanntes Bild des Leibes überhaupt, zumal eines in den Tod gegebenen Leibes? Keine Sprache enthält ein derartiges Bild. Somit war eine tropische Fassung dieser Worte nicht vorbereitet; und da, wie gesagt, Christus eine tropische Fassung seiner Worte nir-

[1] Bekenntnis vom Abendmahl Christi, Anno 1528; Leipz. Ausg., B. XIX, S. 478.

gends andeutet, so bleibt eben die eigentliche Fassung als die einzig richtige stehen. Spricht man nun: Nun, so macht Christus im Augenblick der Einsetzung das Brot zum Symbol, das seinen Leib bedeuten soll, so muß man entgegnen: Wie sollten denn die Jünger wissen, daß der Herr dies tut? Ein gangbarer Sprachgebrauch leitet sie ja dazu nicht an. So mußte es doch der Herr selbst ausdrücklich sagen. Aber eben das tut er nicht. Somit bleibt nach allgemeinem Sprachgebrauch doch nur für die Jünger das übrig, die Worte zu nehmen, wie sie lauten; und da der Herr durch nichts eine andere Fassung ihnen vorzeichnet, ist klar, daß er eben selbst keine andere will. Der Herr redet also nicht symbolisch, sondern er offenbart und lehrt in seinem Worte, was das sei, das er den Jüngern gebe. Als Symbol wäre die Rede ohne Sinn.

Übrigens ist es nichts Willkürliches und Selbsterwähltes, daß Christus gerade das Brot nimmt. Das ist ihm vorgezeichnet durch die Passahordnung. Daß aber das Brot im Passahmahl seinen oder irgend jemandes Leib bedeute, ist nirgends vor ihm durch ein Wort angezeigt, aber, wie vor Augen ist, auch nicht von ihm selbst. Wenn also Christus von dem Brot sagt: „Das ist mein Leib," so kann der Sinn nur sein: Dieses Brot ist vermöge meines Wortes, mit dem ich es euch gebe, in wunderbarer Weise auch mein Leib.

c. Der Herr Christus sagt: „Nehmet, esset; das (Brot) ist mein Leib." Das Essen ist also wesentlich. Das Essen ist aber etwas Reales, Leibliches, nicht etwas Geistiges. Darum fordert dies Essen auch, daß mit dem „ist" etwas Reales, nicht aber etwas Symbolisch-geistiges gesetzt ist. Die Worte können nur heißen: Nehmet, esset; das, was ihr esset, ist mein Leib. Was sollte denn das Essen, wenn es sich um Symbolisches handelte, um eine bloße Bedeutung des Brots? Die Bedeutung des Brots wird gewiß doch durch das Essen mit dem Munde dem Verständnis des Herzens nicht klarer. Eine Bedeutung, also etwas Geistiges, kann doch überhaupt durch Essen, einen physisch-leiblichen Akt, nicht angeeignet werden.

Nun suchen die Gegner ihre Sache zu retten mit der Behauptung, daß das Brot und der Wein den Jüngern als Symbol offenbar hätte sein müssen, weil sich das Abendmahl an die Feier

des Passah anschloß; und wie dieses symbolisch gewesen, so sei es nun das Abendmahl. Es soll an den Tod Christi erinnern. Allein, das Passahmahl war auch kein symbolisches Mahl, sondern eine Wiederholung des ersten Passah und mit diesem identisch. Sollte nun das Abendmahl eine symbolische Handlung sein, so stände ja das Neue Testament unter dem Alten. Gut sagt Hollaz: Hätte der Herr nur Symbole und Zeichen einsetzen wollen, so hätte er besser das Passah beibehalten, welches ja viel deutlicher Tod und Verheißung Christi darstellt. So ist es also unrichtig, daß Brot und Wein den Jüngern *a priori* als Symbol hätten bekannt sein können und müssen.

Jetzt ist nun um so sonderbarer die Aufgabe, die nach reformierter Lehre das Brot als Symbol hat. Den Reformierten ist ja doch das ganze Abendmahl nichts weiter als ein selbsttätiges Sichversenken der Seele in die Gnaden Christi, und diese Versenkung nun soll ihre starke Stütze finden in einem Stückchen Brot, welches doch nach reformierter Lehre nichts als Brot ist. Wäre es so, daß das Brot keine andere Bedeutung haben soll, als die Kommunikanten an den Tod Christi zu erinnern, so wäre doch wahrlich die Verlesung der letzten köstlichen Reden Christi viel wirksamer als das Stückchen Brot. Ja, anstatt daß dieses Stückchen Brot das andächtige Gedenken sollte stärken, müßte vielmehr erst das andächtige Gedenken anderweitig gestärkt sein, damit auch dies Stück Brot ein lebendiger Faktor in dem Gedächtnis Christi und in der Verkündigung seines Todes werde.

3. In der Erkenntnis, daß die Auslegung Zwinglis, wonach ohne weiteres das „ist" gleich „bedeutet" sein soll, unhaltbar sei, versuchten Ökolampad und Calvin, die symbolische Auslegung zu retten durch die Behauptung, daß in den Abendmahlsworten die Redefigur der Metonymie vorliege und zwar der des *signatum pro signo*. „Das ist mein Leib" soll heißen: Dies ist Zeichen meines Leibes. Hier soll also das Resultat Zwinglis auf anderem Wege gewonnen werden, aber die beigebrachten Schriftbeweise geben für eine solche Metonymie keinen Beweis. So:

a. nicht die Stelle, welche Zwingli im Traum als rettender Beweis eingefallen war, nämlich 2. Mose 12, 11: „Denn es ist

des Herrn Passah." Dies soll heißen: Denn es (das Lamm) ist des Herrn Passah, d. h. Zeichen der Verschonung. Das ist Willkür. Das Lamm ist nach der Schrift entweder die Bedingung der Verschonung, oder, da es gegessen wird, die Aneignung der zugesagten Verschonung. Zeichen der Verschonung ist es nicht. „Denn es ist des Herrn Passah," diese Worte können nach den übrigen klaren Worten nur so ausgelegt werden: Esset; im Genusse dieses Lammes habt ihr die Verschonung des Herrn. Ein Zeichen der Verschonung war da, aber dies war das Blut nach der ausdrücklichen Aussage V. 13: „Und das Blut soll euer Zeichen sein."

b. Auch 1. Mose 17, 10 beweist die Metonymie nicht. Die Worte: „Das ist mein Bund" sagen nicht: Das ist Zeichen meines Bundes. Die Handlung des Beschnittenwerdens, oder das Geschehen der Beschneidung, ist ja der Bund selbst; die Beschneidung ist nicht Zeichen, welches den Bund bedeutet, sondern Abzeichen, welches sagt, bezeugt und dokumentiert, daß man im Bunde sich befinde. Das „ist" setzt also hier nicht ein metonymisches Zeichen, sondern volle Realität, und Bund ist nicht gleich Zeichen des Bundes, vergl. Röm. 4, 11.

c. Auch 1. Kor. 11, 10 ist kein Beweis für eine Metonymie in den Abendmahlsworten. Die Stelle sagt: „Darum soll das Weib eine Macht auf dem Haupt haben." Da soll wieder Macht gleich Zeichen der Macht sein. Dagegen: Der Apostel fordert, daß der Weiber Haupt bedeckt sei. Vom Schleier ist die Rede; und der ist doch nicht Zeichen der Bedeckung, sondern nach orientalischer Art eine ganz wirkliche und handgreifliche Bedeckung.

Da einzelne Stellen für die Metonymie nichts verfangen, so haben die Reformierten sich auf die verschiedenen Relationen der Abendmahlsworte geworfen. Bei Paulus und Lukas heiße es: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut." Nun sagen sie so: Der alte Bund geschah durch Opfer, so auch der neue Bund. Blut steht also bei Paulus und Lukas für Opfertod; folglich steht das Parallele „Leib" auch für Opfertod. Die Worte wollen sagen, d. h. die Reformierten lassen sie sagen: Wer diesen Wein trinkt, hat Gemeinschaft an dem Opfertode, d. h. an der Frucht des Opfertodes oder eigentlich an der auf der Süh-

nung beruhenden Vergebung. Also gibt es hier gleich eine ganze Kette von Metonymien, nämlich: Dieser Kelch, d. h. der im Kelch enthaltene Wein ist Zeichen des Blutes, d. h. Zeichen des Todes Christi, d. h. Zeichen der durch den Tod Christi geschehenen Sühne, d. h. der durch die Sühne geschaffenen Vergebung, d. h. des auf der Vergebung und Rechtfertigung ruhenden Friedens mit Gott und somit also Bund für alle, die ihn gläubig trinken. Aber es ist ganz falsch, daß bei Lukas und Paulus Blut gleich Tod wäre, womit sofort die lutherische Abendmahlslehre widerlegt wäre, denn:

a. Soll Blut gleich Tod sein, so muß ja gerade nach reformierter Grundansicht auch Leib gleich Tod sein. Aber in keiner Sprache ist Leib ein gangbarer Ausdruck für Tod. Das hiermit in den Weg fallende Hindernis muß wieder die Metonymie beseitigen. Dieses Brot, das gebrochen wird, ist Zeichen, daß der Leib gebrochen werden soll, und somit Zeichen meines Todes. Hiergegen braucht es keiner Worte. Das Brechen wird nirgends in den Abendmahlsworten in dieser Weise hervorgehoben. Und ein Brechen des Leibes Christi geschah weder im Tode noch nachher. Sollte das Brechen des Brotes auf den Tod deuten, so müßte doch Brechen irgendwie Aufhebung der Substanz des Brotes sein, was nicht der Fall ist; und den Leib brechen müßte gangbare Bezeichnung des Sterbens sein, was wohl niemand wird nachweisen können.

b. Wo im Neuen Testament das Blut Christi als sühnend genannt wird, da ist Blut nicht gleich Tod, sondern das in den Tod gegebene Leben (Blut als Sitz des Lebens), d. h. so viel wie sühnendes Opfer. Aber daraus folgt noch nicht, daß es dasselbe auch in den Abendmahlsworten sei. Es ist darum noch nicht hier in den Abendmahlsworten gleich Opfer, weil wir eben doch neben dem Satz: „Das ist mein Blut" den andern haben: „Das ist mein Leib." Leib ist aber nimmer gleich Tod. Leib kann hier nicht gleich Opfer sein, weil er nirgends gleich Opfer ist. Das Opfer ist das H i n g e b e n des Leibes in den Tod, aber nicht der L e i b s e l b s t. Da nun dem: „Das ist mein Leib" parallel steht: „Das ist mein Blut, für euch vergossen," so steht es doch eben, wie nachgewiesen ist, nicht in diesem Sinn, wiewohl sonst oft Blut gleich Opfertod sein kann.

Sollte Blut gleich Opfertod sein, so müßte es nicht heißen: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut," sondern: Durch mein Blut, durch meinen Opfertod. Denn so ist der Opfertod Christi nicht das beständig Gegenwärtige, daß das Werkzeugliche desselben durch ἐν ausgedrückt werden könnte. Stellen wie Eph. 2. 13 verhalten sich anders, weil die geschehene Aneignung vorausgesetzt ist.

Wenn im Abendmahl Blut gleich Sühnopfer wäre, so wäre das Abendmahl selbst Genuß eines Sühnopfers. Das ist aber gegen die alttestamentliche Vorschrift vom Sühnopfer (3. Mose 6, 23), bei welchem kein Genuß des Opferfleisches stattfand.

Aber in welchem Sinne soll nun wirklich das Blut im Abendmahl das Blut des Neuen Testaments sein? Das lehrt am besten der eben durch die Worte: „Das Neue Testament in meinem Blut" nahegelegte Vergleich der Einsetzung des Gesetzesbundes mit der des Abendmahls, wie unsere Dogmatiker: Chemnitz (*Fundamenta sanae doctrinae*), Gerhard, Hollaz u. and. ihn anstellen. Beim Gesetzesbund haben wir ein Opfer, aber, und das ist ein entscheidender Unterschied, ein Friedensopfer, nicht ein Sühnopfer (2. Mose 24, 8). Dort beim Gesetzesbund heißt das Blut des Opfers auch das Blut des Bundes (2. Mose 24, 8). Aber nicht wurde durch das Blut der Bund vermittelt; das geschah durch das Gesetz, an welches Gott die den Bund begründende Forderung und Verheißung knüpfte. In dem Blute ward die Bundesgemeinschaft zwischen Gott und dem Volk wirklich vollzogen. Darum sagt Moses: „Das ist das Blut des Bundes," gleich: Das ist der Bund im Blute. So ist eine entscheidende Ähnlichkeit zwischen Abendmahl und Gesetzesbund. Dort geschieht die Bundesgemeinschaft durch Besprengung, worauf noch überdies zur Vervollständigung der Ähnlichkeit das Genießen folgt (2. Mose 24, 11); hier ist im Abendmahl die Darreichung des Bluts zum Genießen. Dort sind die Worte: „Das ist das Blut des Bundes," hier die Worte: Das ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes.

Als Schluß ziehen wir aus dem bisherigen dies: „Das ist mein Blut" kann nicht heißen: Dieses bedeutet, mein Blut, auch nicht: Dieses ist Zeichen meines Bluts, Symbol meines Bluts, weil es solche Metonymien in der Schrift nicht gibt. Es

kann auch nicht heißen: Dieses stellt meinen Opfertod dar, so daß das Abendmahl nur Aneignung des Opfers, oder Sühntodes Christi wäre. Denn Blut ist so wenig wie Leib und eben um der Parallele mit Leib willen gleichbedeutend mit Tod. Auch ist Blut nicht gleich Sühnopfer im Abendmahl, wenn es auch sonst Sühnopfer bedeuten kann. Denn einmal ist Blut so wenig gleich Tod wie Leib; und zum andern darf ein Sühnopfer nicht genossen werden. Somit können die Abendmahlsworte weder als Tropus gefaßt werden, so daß mit Zwingli das „ist" gleich „bedeutet" wäre, noch können sie als Metonymie gefaßt werden, so daß mit Calvin und Ökolampad die Worte: „Das ist mein Leib; das ist mein Blut" so viel heißen: Das ist Zeichen meines Leibes und Blutes.

Wenn endlich die Reformierten ihre symbolische Auffassung retten wollen durch die Behauptung, daß der Herr ja selbst durch die Worte: „Das tut zu meinem Gedächtnis" das Abendmahl zu einer Gedächtnisfeier mache, so antworten wir zunächst, daß darum noch keineswegs das Abendmahl ausschließlich für eine Gedächtnisfeier erklärt, und noch weniger den Abendmahlsworten eine symbolische Bedeutung gegeben wird. Wenn ein Wohltäter zu seinem Gedächtnis ein Legat aussetzt, woraus alljährlich eine Anzahl Arme gespeist werden sollen, so geschieht das Mahl wohl zu seinem Gedächtnis, aber es hat doch wahrhaftig nicht symbolische Bedeutung.

Wir untersuchen sodann aber näher, was z. B. nach Luk. 22, 19 die Jünger zum Gedächtnis Christi tun sollen. Nach Meinung der Reformierten dies: Sie sollen in dem Brote, welches den gebrochenen Leib Christi darstelle, sich den Opfertod Christi aneignen. Mit dieser Erklärung erhalten wir, genau genommen, dies: Esset dies Brot und eignet euch dabei meinen Opfertod an (das geschieht doch selbstverständlich gerade nach reformierter Stellung nur durch den Glauben); tut dies, damit ihr euch meiner erinnert. Die Worte würden also in der Tat nichts anders sagen als: Laßt euch durch das Brot als durch ein Zeichen meines Opfertodes an meinen Opfertod erinnern und eignet euch im Glauben auch diesen meinen Opfertod an; und solches tut, damit ihr euch meiner erinnert. Kurz gesagt: Die feierlichen Testamentsworte wären nach reformierter Auslegung eine groß-

artige Tautologie. Selbst der Rationalist Wegscheider hat dieses erkannt und macht gegenüber der Behauptung Zwinglis, daß es sich im Abendmahl nur um ein Gedächtnismahl handle, die treffende Bemerkung: Es sei denn gar nicht einzusehen, wozu der Genuß des Brots und Weins dienen und was derselbe eigentlich bedeuten solle. Für die Jünger konnte, die bloße Gedächtnisfeier vorausgesetzt, das Essen und Trinken noch einen Sinn haben. Sie hatten wirklich mit dem Herrn gegessen und getrunken; und für sie konnte so das Essen und Trinken an das letzte Mahl erinnern. Aber solche Bedeutung hat doch Brot und Wein nicht für die Christen unserer Tage. So zwingt die Schrift abermals zur eigentlichen Fassung der Abendmahlsworte.

4. Wir haben nun festzustellen, was mit dem τοῦτο, dies, eigentlich gemeint sei. Nach den Sozinianern ist damit das Brechen und Genießen gemeint. *Cat. Racoviensis*[2]*: Ea ratione, quod in his verbis: hoc est corpus meum, particula hoc ad universam frangendi et sumendi panis et fundendi vini actionem referri potest.* Nach dem Reformierten Lasko ist unter dem „dies" die ganze Abendmahlshandlung gemeint. Nach Carlstadt ist der Leib gemeint, denn Christus habe beim Wort τοῦτο auf seinen Leib hingewiesen. Schwenkfeld dachte den ganzen Satz um und machte das „dies" zum Prädikat.

Gewiß ist, daß unter dem „dies" Brot und Wein gemeint sind, denn der Herr sagt ja: „Nehmet, esset, das ist mein Leib." Das „dies" ist also das, was sie nehmen und essen sollen, also das Brot. Aber es ist nicht bloß Brot und Wein mit dem „dies" gemeint. Wir sehen das aus den Worten Pauli 1. Kor. 10, 16. Er setzt zwar hier als Subjekt nicht ein τοῦτο, sondern er setzt Brot und Wein als Subjekte; aber er sagt nun auch nicht: Das Brot ist der Leib, sondern: „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" Wir sehen hieraus, daß es einen großen Unterschied macht, ob es lautet: Dies ist usw., oder: Dies Brot ist usw. Im ersteren Falle lautet es weiter: Mein Leib, im letzteren: Die Gemeinschaft meines Leibes. Paulus lehrt uns also, daß das Brot nicht der

[2] *Qu. 341, p. 507.*

Leib ist, sondern den Leib trägt und mit sich verbunden hat, und zwar so, daß, wer das Brot genießt, auch den Leib genießt, oder genießende Gemeinschaft mit dem Leibe hat. Wenn also der Herr sagt: „Das ist mein Leib," so ist das „dies" Brot und Leib zusammen in sakramentlicher Vereinigung. Warum aber sagt denn der Herr nicht selbst: Dies Brot? Antwort: Daß es Brot ist, sehen die Jünger. Daß der Herr es ihnen reichte, war Passahordnung. Das Neue von Christo gestiftete ist, daß er zugleich auf geheimnisvolle Weise seinen Leib mitteilt. Diese Mitteilung des Leibes ist aber auch das, worauf es dem Herrn eigentlich ankommt, das hohe und hochwichtige in der ganzen Handlung; und darum sagt der Herr nicht vollständig, unter Bezeichnung des minder Wichtigen und des im höchsten Sinne Wichtigen, aus, was das „dies" ist, sagt also nicht: Dies ist Brot und mein Leib, sondern bestimmt seine Aussage eben nach dem Höheren, das er gibt (*denominat a superiori*) und sagt: „Dies (was ich euch gebe) ist mein Leib." Geradeso auch erklärt sich Luther: „Solche Weise zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerlei nennen die Grammatiker Synekdoche und ist fast allgemein, nicht allein in der Schrift, sondern in allen Sprachen. Als wenn ich einen Sack oder Beutel darreiche oder zeige, spreche ich: Das sind hundert Gulden. Da geht das Zeichen, oder das Wörtlein „das", auf den Beutel; aber weil der Beutel und die Gulden etlichermaßen ein Wesen sind, so trifft's zugleich auch die Gulden." So auch Hollaz:[3] *In priori propositione* (*hoc est corpus meum*) *pronomen demonstrativum, hoc, denotat totum complexum sacramentale constans pane et corpore Christi; in posteriori propositione* (*hoc est sanguis meus*) *itidem notat totum complexum* (den ganzen zusammengefaßten Sakramentsgegenstand) *constans vino et sanguine Christi mystice unitis.* Er führt dann weiter aus, es sei das allgemeine Art hinweisender Sätze, daß, wenn man verschiedene, aber unter sich geeinte Dinge zeigt, im Subjekt der ganze geeinte Gegenstand bezeichnet werde, im Prädikat aber werde das ausgedrückt, was wertvoller ist und den Sinnen nicht so auffallend. Er führt dann das Gleichnis von der Perle im Kästchen an, wovon

[3] *Examen, pars III, sect. II, cap. V, qu. 6, p. 585.*

man sage: Dies ist eine köstliche Perle. Selbstverständlich kann man nicht sagen: Dies Kästchen ist eine Perle, sondern nur: Dies Kästchen enthält eine Perle. So heißt es auch: „Das ist mein Leib," und: Das Brot ist die Gemeinschaft des Leibes. Will man nun nicht sagen: Gemeinschaft des Leibes, so muß ich dem Brot solche bestimmenden Zusätze geben, durch welche ausgedrückt bleibt, daß das Brot selbst nicht der Leib sei, sondern eben nur Gemeinschaft des Leibes. Solche Zusätze werden gegeben durch die Präpositionen in, mit und unter (*in, cum, sub*). So sagen denn unsere Dogmatiker mit unserm Bekenntnis[4]: *Sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi.* Oder es wird auch die Phrase gebraucht: *Hoc, quod mediante pane exhibetur, est corpus Christi.* Von dieser Redeweise *in, sub, cum* sagen unser Bekenntnis und unsere Dogmatiker ganz mit Recht, sie sei identisch mit Pauli Wort: Dies Brot ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Ein entsprechendes Gleichnis wäre ein Glas Medizin. Ich sage: Dies ist Belladonna, obschon es nur einige Tropfen Belladonna mit Wasser verdünnt sind. Ich müßte eigentlich sagen: Dies ist Wasser und Belladonna. Jedenfalls darf man nicht sagen: Dieses Wasser ist Belladonna, wohl aber: In und unter dem Wasser ist Belladonna, oder: Dieses Wasser enthält Belladonna. Also ist die Redeweise Christi eine ganz gebräuchliche.

Auf die Anklage der Reformierten, daß wir ja selbst eine Redefigur, nämlich Synekdoche, gebrauchen, antworten wir mit der ganz richtigen Erklärung, daß wir dennoch keine tropische, uneigentliche Redefigur brauchen, welche die Realität von Leib und Brot aufhebt. Synekdoche ist Redefigur, aber nicht figürliche Rede. Gerhard[5] sagt, es sei ein Unterschied zu machen zwischen einer grammatischen und rhetorischen Synekdoche und daß erstere zwei Substanzen in eins zusammenfaßt. Die rhetorische Synekdoche verhält sich anders. Eine rhetorische Synekdoche faßt z. B. Ursache und Wirkung, die zur Zeit nicht realiter verbunden sind, in ihrer Aussage zusammen, z. B. von einem Glas Gift: Dies ist Tod. Nur uneigentlich sind

---

[4] *Form. Conc., sol. decl., VII, 35, p. 655.*

[5] *Loci, tom. X, loc. XXII, cap. X, § XCIII, p. 155.*

Gift und Tod vereint, weil eben Tod nicht eine mit der Substanz des Giftes zusammengefaßte andere Substanz, sondern die Wirkung ist, die tatsächlich im Augenblick der Aussage mit dem Gift nicht vereint ist. Durch eine rhetorische Synekdoche dürfte man freilich also nicht begründen wollen, daß unter dem Brot der Leib sei. Aber von einer rhetorischen Synekdoche kann in den Abendmahlsworten gar nicht die Rede sein, denn der Leib Christi kann doch in keiner Weise die Wirkung oder die Eigenschaft, noch sonst etwas von dem Brote sein.

Durch diese Auslegung nach der Auslegungsrichtschnur Pauli sind wir sofort auch von der Grundverkehrtheit der katholischen Lehre überzeugt. Dies, was Christus gibt, kann nicht durch Verwandlung der Leib sein, so daß nun Brot seiner Substanz nach nicht mehr vorhanden wäre, sondern nur scheinbar (der Akzidenz nach). Paulus sagt: Das Brot, welches wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Er sagt ausdrücklich: Das Brot ist nicht der Leib, sondern die Gemeinschaft des Leibes. Daß das Brot uns den Leib vermittelt, hat nur dann einen Sinn, wenn beides, Brot und Leib, vorhanden bleibt. Es kann von Gemeinschaft nicht die Rede sein, wo nur ein Ding ist.

Da die Worte „Leib und Blut" zu nehmen sind, wie sie lauten, so hat man kein Recht, für eins der beiden etwas anderes zu substituieren. Das ist geschehen, indem man Leib als identisch mit Fleisch genommen hat. Man fand dies wohlbegründet, weil Fleisch und Blut bekannte Ausdrücke für die ganze Leiblichkeit seien, und weil dagegen dem Ausdruck „Leib und Blut" kein rechtes Verständnis abgewonnen werden könnte, wenn Leib der ganze Leib und daher, da Blut ein Teil von ihm, somit in den Abendmahlsworten das Ganze und dann noch ein Teil gesetzt sei. Doch sagt Paulus 1. Kor. 10, 17 gerade in bezug auf das Essen von einem Brote: „So sind wir viele ein Leib." Er macht offenbar eine Anspielung auf die Gemeine der Gläubigen als den Leib Christi. Man hat daher kein Recht, hier im Abendmahl das Wort „Leib" gleich „Fleisch" zu nehmen. Wir können freilich nicht erklären, warum Christus erst das Ganze, den Leib, und dann noch einen Teil desselben, das Blut, gibt. Allein, dies entscheidet nicht für die Lehre selbst. Auch um der Polemik willen gegen

die Papisten ist es nicht richtig, unter Leib Fleisch zu verstehen, weil man durch Festhalten des Ausdrucks Leib nur ihrer falschen Lehre vom Abendmahl unter einer Gestalt und von der Konkomitanz Vorschub leiste. Denn durch die Annahme eines Begriffs, der nicht wörtlich da steht, ist nichts gewonnen, wohl aber durch Berufung auf den Wortlaut, wonach stehen bleibt, daß Christus sagt: Mein Leib, aber auch stehen bleibt, daß Christus das Abendmahl unter beider Gestalt verordnet hat und daß die Papisten da vom Wortlaut abgehen.

PUNKT III.

Die Materie im Abendmahl ist nach der Schrift eine doppelte, nämlich die irdische, Brot und Wein (materia terrestris) und die himmlische, Leib und Blut (materia coelestis).

Anmerkung: — Wie Brot und Wein, so sind Leib und Blut gegenwärtig. Das ist der erste lutherische Hauptsatz vom Abendmahl.

Was die *materia terrestris* betrifft, so ist gleichgültig, von welchem Getreide das Brot ist. Die scholastische Behauptung, daß kein Abendmahl sei ohne Brot aus Weizen, ist ohne allen Grund. Lutherischer Grundsatz ist: Qualität (gesäuert, ungesäuert), Quantität, Gestalt sind Adiaphora. In bezug auf gesäuert oder ungesäuert war bekanntlich im Altertum ein erbitterter Streit. Doch sagt Quenstedt immerhin[1]: *Eligitur tamen panis azymus, seu infermentatus ob sinceritatem, exempli Christi auctoritatem, et primitivae ecclesiae praxin et consuetudinem.* Das Passahbrot war unzweifelhaft ungesäuert. Ob Quenstedts Annahme von der ältesten Kirche richtig sei, ist zweifelhaft. Sirmond[2] hat das Gegenteil fast gewiß gemacht. Berechtigt sind die aus der römischen Kirche überkommenen Oblaten; sie sind kein Scheinbrot (Kalvinisten), sondern wirkliches Brot.

Was den Wein betrifft, so ist nach der Sitte in Israel sehr wahrscheinlich, daß der Herr gemischten Wein brauchte. Aber

---

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. VI, sect. I, thes. VII, nota I, p. 178.*

[2] Jesuit, einer der bedeutendsten kathol. Theol. Frankreichs. War ein Freund von Bellarmin und starb in Paris 1651.

gewiß bleibt, daß auch dies, ob reiner oder mit Wasser vermischter Wein gebraucht wird, adiaphoristisch ist. Daß in der lutherischen Kirche dennoch der Gebrauch reinen Weins Sitte ward, dazu wirkte sehr mit die papistische Kontroverse, daß gemischter Wein notwendig sei. Bellarmin[3]: *Aqua vinum misceri in calice ita necessarium est, ut non possit sine gravi peccato omitti.* Luther erklärte, daß der reine Wein am besten das reine Blut Christi repräsentiere.

In Ansehung der *materia coelestis* ist erstlich eine Erklärung über die Gegenwart und sodann über die Art derselben nötig.

A. Die Gegenwart der *materia coelestis* und die Gewißheit dieser Gegenwart beruht, wie schon erklärt, auf den eigentlich genommenen Einsetzungsworten. Wir bezeichnen die Art der Gegenwart, die *in, sub* und *cum materia terrestri* statthat, als *praesentia sacramentalis.* Wir können sie nicht näher beschreiben, sondern unterscheiden sie damit nur in ihrer Art von jeder anderen Gegenwart der menschlichen Natur Christi in der Welt. Aber diese Gegenwart ist eine tatsächliche, reale, wahrhaftige (*praesentia realis et vera*); die Vorstellung einer nur bildlichen, dargestellten Gegenwart (*praesentia figurativa et repraesentativa*) ist ausgeschlossen. Auch ist diese Gegenwart eine wesentliche (*praesentia substantialis*), also das Gegenteil von der kalvinistischen, nur virtualen Gegenwart (*praesentia virtualis*), sofern nach Calvin nur die Kraft des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gegenwärtig ist, die Substanzen aber im Himmel sind; vergl. *Epitome*[4]. Sie ist ferner mystisch, übernatürlich, unbegreiflich (*praesentia mystica, supernaturalis, incomprehensibilis*), d. h. nicht auf eine irdische, erklärliche, natürliche Weise sind Leib und Blut da. Aber trotz aller dieser Bestimmungen, durch welche nun jeder falsche Verstand abgewehrt wird, können wir, wie schon bemerkt, positiv die eigentliche Beschaffenheit der Gegenwart nicht beschreiben. Die vielen Verdächtigungen der lutherischen Lehre haben freilich immer genauere Ausführungen der obigen abwehrenden Bestim-

---

[3] *Disp., tom. III, de sacr. eucharist., lib. IV, cap. X, 7, p. 364.*
[4] *Pars I, cap. VII 31, p. 542.*

mungen nötig gemacht. Calov[5] gibt sie so: *Corpus et sanguinem Christi in coena adesse non quidem per μετουσίαν vel transsubstantiationem substantialem, ut Pontificii volunt, nec per συνουσίαν vel consubstantiationem, quam nobis calumniose Calviniani affingunt, nec per inclusionem localem, puta impanationem, uti caro est in artocreate, et invinationem, ut criminari consueverunt; nec per modum descensus e coelis et de dextra Dei, quem sequitur deinde iterum in coelum et ad dextram Patris ascensus, statuimus.* Wenn die lutherische Kirche so entschieden diese irrigen Weisen der Gegenwart, nämlich *consubstantiatio* und *impanatio* von sich weist; vergl. unsere Bekenntnisschriften[6], so sollte es nachgerade von seiten der Kalvinisten als ungebührlich erscheinen, dennoch zu behaupten, daß die Lutheraner jene irrigen Weisen der Gegenwart lehrten.

Den Haupteinwurf gegen die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl, daß nämlich die Einsetzungsworte eine solche nicht begründeten, haben wir schon widerlegt. Weitere Einwürfe sind:

a. Die Lutheraner bauten ihre Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nur auf ihre Lehre von der Person Christi. Antwort: Wenn wir das täten, wäre es dem Inhalt nach nichts Falsches, da die lutherische Lehre von der Person Christi fest in der Schrift begründet ist. Doch hat ja die lutherische Kirche, der Schrift gehorsam, die alle Lehre auf Aussage der Schrift gründen heißt, auch keineswegs die Gewißheit der Gegenwart vom Leib und Blut Christi im Abendmahl auf Schlußfolgerungen aus der Lehre von der Person Christi gegründet. Treffend sagt Hutter[7]: Man müsse in der Frage über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zweierlei Frage unterscheiden, nämlich I, ob Christus nach Leib und Blut gegenwärtig sein wolle. Dies sei gewiß aus den Einsetzungsworten Christi. Darum hätten sich auch Luther und seine Nachfolger für die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi immer vor allen Dingen auf diese Worte berufen. II. Ob Chri-

[5] *Systema, tom. IX, p. 307.*

[6] *Epitome, pars I, cap. VII, 14. 15, p. 540; cap. VIII, 17, p. 547; sol. decl., cap. VII, 64, p. 661; 105, p. 670.*

[7] *Loci, p. 716.*

stus nach Leib und Blut gegenwärtig sein k ö n n e. Und darüber urteile man doch gewiß mit Recht aus der schriftgemäßen Lehre von der P e r s o n Christi. Wir setzen hinzu: Auch das letztere ist nicht nötig, auch nicht einmal wohlgetan. Denn wenn der Herr, der getreue Zeuge sagt: „Das ist mein Leib," so ist uns diese Zusage nicht nur Garantie für sein W o l l e n, sondern auch für sein K ö n n e n. Tatsächlich haben auch unsere Theologen keineswegs die Abendmahlslehre auf die Christologie gegründet oder aus derselben entwickelt, sondern in den christologischen Streitigkeiten haben sie vielmehr die Gegenwart Christi im Abendmahl als Z e u g n i s für die Schriftmäßigkeit ihrer Christologie gebracht.

b. Es sei ganz undenkbar, daß Christus seinen Leib, der doch beim ersten Abendmahl sichtbar vor den Jüngern war, den Jüngern im Brote als gegenwärtig gebe. Q u e n s t e d t[8]: *Objicitur: Praesentia corporis Christi repugnat circumstantiis primae coenae, quia in prima coena corpus Christi non latuit in, sub et cum pane invisibiliter absconditum, sed visibiliter mensae assedit, ita Polanus, Keckermannus, Ursinus; et sanguis extra vasa sua nondum erat effusus, ita Zwinglius, Beza.* Antwort: Wir haben nicht einen doppelten Körper Christi, sondern eine z w e i f a c h e Art der D a s e i n s w e i s e, oder Gegenwart, des Körpers Christi anzunehmen. Wir haben im Abendmahl nicht den natürlichen, irdischen Leib Christi, wie er auf Erden wandelte, sondern den v e r k l ä r t e n, himmlischen Leib, wie allgemeine lutherische Lehre ist. Q u e n s t e d t[9]: *Visibilis, naturalis et localis Christi corporis ad mensam accubitus praesentiam ejus invisibilem, mysticam et sacramentalem non tollit.* Es kann weder daran gezweifelt werden, daß Christus seinen verklärten Leib mitteilen konnte, noch kann es für etwas Ungeistliches gehalten werden, daß er ihn w i r k l i c h mitteilte (Joh. 3, 13). Man wirft aber ein, daß dasteht: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben w i r d." Wir antworten: V o r, i n und n a c h der Kreuzigung, nach der Auferstehung und Verklärung ist und bleibt doch immer ein und derselbe Leib. Und weil Christus überhaupt seinen Leib nur hat, um ihn in den Tod zu geben, so ist es ein Erlösungsleib auch

[8] *Theol. did. pol., pars. IV, cap. VI, sect. II, qu. II, obj. dial. X, p. 201.*
[9] *L. c.*

vor dem Tode schon; und ehe die Opferung wirklich geschehen, kann Christus mit seinem verklärten Leibe alles geben, was er am Kreuze erwerben sollte; vergl. Joh. 13, 31. Recht sagt Quenstedt[10]: *Neque diversitas circumstantiae temporis, futuri scil. et praeteriti in αἱματεκχυσίᾳ rem et substantiam ipsam immutat.*

c. Der Leib könne nicht im Himmel und auf Erden zugleich sein. Hauptargument der Reformierten ist der aus der Vernunft entnommene Satz: Ein natürlicher Körper kann nicht an mehreren Orten zugleich sein. Antwort: Die Philosophie hat keine Entscheidung über Glaubenslehren. Wir lassen jenen Grundsatz selbstverständlich auf bloß physischem Gebiet gelten, aber Christi Körper ist nicht im gewöhnlichen Sinn ein natürlicher. Quenstedt[11]: *Et accurate loquendo, non locatio, sed locabilitas, nec esse in loco, sed esse posse in loco corporis physici affectio est. Multiplicatio praesentiae termini non est multiplicatio praesentis subjecti. Varietas modi non est multiplicatio rei. Idem Christus praesens est in eucharistia sine multiplicatione sui, sicut idem Deus in omnibus fidelibus praesens est sine multiplicatione. Axioma philosophicum: Corpus naturale non potest simul et semel esse in pluribus locis, de corpore mere humano, non de corpore λόγῳ unito verum est.*

d. Christus ist gen Himmel gefahren, hat also die Erde verlassen. Antwort: Der Himmel ist, genau genommen, kein Ort; und die Himmelfahrt ist nicht kraß als Ortsveränderung zu denken, sondern als Veränderung des *status*, sofern der Herr aus dem *status exinanitionis* in den *status exaltationis*, d. h. in den vollen Brauch der *majestas divina* eintritt (siehe Lehrstück von der Erhöhung).

e. Da nach lutherischer Lehre Christus bereits mit seiner Menschheit allenthalben gegenwärtig sei, so sei für eine besondere Gegenwart im Abendmahl kein Raum mehr. Antwort: Die sakramentale Gegenwart ist nicht dieselbe wie die allgemeine Gegenwart Christi. Der Heil. Geist ist überall gegenwärtig, und stieg doch bei der Taufe in der Gestalt einer Taube auf Christum herab (Matth. 3, 16). Oder war der Heil. Geist nicht zuvor in

---

[10] *L. c.*

[11] *L. c., obj. dial. VI, p. 200.*

Christo? Gott ist doch allen Dingen *intime* und *substantialiter* gegenwärtig, und will doch erst in den Gläubigen Wohnung machen (Joh. 14, 23). Der gegenwärtige Leib Christi ist derselbe im Abendmahl wie in der allgemeinen Gegenwart, aber der Modus ist verschieden.

f. Ist wirklich der Leib Christi gegenwärtig, so müßten so viele Leiber wie Hostien sein. Einwürfe der Art sind schon roher Spott. Man kann aber nach dem Muster dieses Einwurfs sagen: Es muß so viele Heil. Geister geben wie Gläubige, denn in jedem wohnt der Heil. Geist.

g. Jede Materie wird durch den Gebrauch erschöpft; so müßte Christi Leib längst aufgezehrt sein. Auch von diesem Argument muß man sagen, daß es roh ist. Es handelt sich ja im Abendmahl um einen verklärten Leib. Köstlich spricht solcher Rohheit gegenüber das gläubige Altertum: *A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer accipitur. Sumit unus, sumunt mille, quantum unus, tantum ille, nec sumptus absumitur.*

h. Es ist nicht abzusehen, welcher Nutzen aus dem Genuß des Leibes kommen sollte. Dieser Einwurf ist die platteste Geistlosigkeit. In diesem Sinne erklärte der vulgäre Rationalismus, daß der Glaube an die Dreieinigkeit nichts Nutzbares habe; folglich sei er aufzugeben. Und aus Eifer für die Nutzbarkeit warf er schließlich alle Glaubenslehren aus der Kirche, namentlich die von der Erlösung, welche als die nutzloseste erschien, weil sie dem Tugendeifer am schädlichsten war. Übrigens werden wir den Nutzen vom Genuß des Abendmahls noch bei der Lehre vom Zweck des Abendmahls kennen lernen.

B. Über die Natur des im Abendmahl gegenwärtigen Leibes und Blutes Jesu Christi sagt unsere Kirche, daß es der verklärte Leib und das verklärte Blut sei. Chemnitz sagt[12]: *Christus igitur in coena corpus suum et sanguinem suum, quae extra omnes miserias in gloria patris exaltata sunt, ita nobis praebet, ut illis se conjungat cum nostra miseria hac natura.* Quenstedt sagt in der Polemik gegen den reformierten Satz, daß ein wahrer Körper, also auch der Christi, im Abendmahl müßte gesehen und betastet werden können[13]: *Distinguendum inter visionem et con-*

[12] *Fundamenta, p. 73.*
[13] *L. c., obj. dial. XII, p. 201.*

trectationem potentialem et actualem; haec requirit, ut inter objectum et subjectum sensile et sensorium sit proportio, quae cum inter corpus nostrum adhuc animale et corpus Christi spirituale et glorificatum non sit, mirum quoque non est, visui atque tactui nostro corpus Christi expositum haud esse. Gemeint ist, daß unser noch irdischer Körper mit seinen Organen noch nicht geschaffen ist dazu, einen verklärten Körper wahrzunehmen, sei es sehend oder fühlend.

Gegen den schon erwähnten Einwurf, daß der Herr nicht vom verklärten Leib und Blut spreche, sondern von dem Leibe, der gebrochen wird, und von dem Blute, das vergossen wird, sagt Luther in seiner derben Weise: „Also möchte einer auch solche Geisterei treiben und sagen: Christus zur Rechten Gottes ist der Sohn, der von Maria geboren; aber er ist von Maria sterblich geboren, so muß er sterblich zur Rechten Gottes sitzen. Rahel hat keinen Schleier auf, also ist Rahel kein Weib. Das wäre ja die neue logische Regel: „Die Akzidenz ist die Substanz und darf nicht fehlen am Subjekt." Luther meint mit den letzteren Worten dies: Der Leib Christi ist die Substanz, das Wesen; dieser Leib kann in einem natürlichen, sinnlichen, oder in einem übernatürlichen, verklärten Zustand sein. Aber sinnlich, natürlich oder übernatürlich, verklärt sein sind Akzidenzien (zufällige Bestimmtheiten) des Wesens, d. i. des Leibes. Nun kann man doch nicht das Zufällige zum Wesen machen und sagen: Weil der Leib Christi im Abendmahl der verklärte Leib Christi ist, so ist er überhaupt nicht mehr der wahre Leib Christi.

PUNKT IV.

Das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes im Abendmahl unter dem Brot und Wein ist ebenso ein eigentliches, wahrhaftes, mündliches Geniessen wie das des Brotes und des Weines.

Anmerkung: — Dieses ist ein anderer Hauptsatz der lutherischen Abendmahlslehre. Er beruht auf der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi unter dem Brot und Wein und auf dem Gebot: „Nehmet, esset; das ist mein Leib. Trinket alle daraus; das ist mein Blut des neuen Testaments." Das Genießen der himmlischen Materie ist also kein

uneigentliches, metaphorisches, sondern ein eigentliches, wahrhaftes, mündliches. Chemnitz[1]: *Quod si verba illa coenae de pane et potu ita interpretanda et intelligenda sunt, sicut accipiuntur Joh. 6* (wo von der *spiritualis manducatio Christi*, d. h. durch den Glauben die Rede ist), *non opus erit externis seu materialibus elementis panis et vini in celebratione coenae dominicae. Sequitur etiam, Christum in prima coena non materialem panem, nec vinum physicum sumpsisse. Illa enim vocabula Joh. 6 extra controversiam accipiuntur figurate: verba enim manducare et bibere Joh. 6 simpliciter sunt metaphorica. Capernaitae enim quaerebant manducationem externam; Christus vero manducationem simpliciter interpretatur pro fide. Inde vero omnino falso, quis colligeret, coenam dominicam celebrari posse sine externis elementis panis et vini, atque ita, ut os corporis in coena illa nihil prorsus accipiat. Haec circa controversiam falsa sunt. Atque inde manifestissime constat, propter verba Joh. 6 non esse dimovenda verba institutionis a propria et nativa significatione, ut ea, quae nativa sententia institutionis praescribit et praecipit, vel tollenda vel mutanda sint propterea, quia Joh. 6 illa vel non traduntur, vel non ita sicut in institutione traduntur . . . . . Nec verum est, Christum in institutione coenae tantum de manducando suo corpore et bibendo suo sanguine indefinite* (d. h. so, daß der Sinn erst aus Joh. 6 zu nehmen wäre) *locutum. Quando enim inquit: Accipite, manducate, bibite, vult et praecipit, ut ore id, quod praebetur, accipiamus . . . . . Christus vero de eo, quod ita ore accipitur, pronunciat: Hoc est corpus meum; hic est sanguis meus. Hinc esse propriam et nativam sententiam verborum, certum est.* Denn das ist ja unmöglich, daß dasselbe Wort (esset — trinket) in ein und demselben Satz einmal die eigentliche und dann wieder die uneigentliche Bedeutung habe. Sehr gut sagt Hollaz vom Unterschiede zwischen der *manducatio spiritualis*, welche in Joh. 6 allein, im Abendmahl zwar auch, aber nicht allein vorliegt, und der *manducatio oralis*, welche dem Abendmahl ausschließlich eigen ist[2]: *Illa spiritualis est omnium temporum, haec est Novi Testamenti propria. Illa etiam extra*

---

[1] *Fundamenta, cap. XII, IV, p. 93.*

[2] *Examen, pars III, sect. II, cap. V, qu. 16, obs. III, p. 611.*

coenam, haec tantum in ipsa coena locum habet. Illa etiam fieri potest absque symbolis, haec duntaxat mediantibus symbolis externis peragitur. Illa prodest semper ad salutem, haec interdum fit etiam ad judicium. Illa apprehendit totum Christum cum omnibus ipsius beneficiis, haec tantum corpus Christi in et sub pane. Illa est metaphorica, haec propria proprietate grammatica, licet non proprietate physica. Ganz ähnlich spricht sich Chemnitz aus in der schon angeführten Stelle[3]: *Nam manducatio Joh. 6 semper et ab omnibus fit ad salutem, in coena vero multi manducant sibi judicium, et manducando rei fiunt corporis Christi. Item manducatio Joh. 6 est et esse debet omnium locorum et temporum (cf. v. 50-56), de manducatione vero in coena dominica scriptum est: Quotiescunque etc. item: Convenientibus vobis. Ad manducationem etiam Joh. 6 non opus est adhibere elementa panis et vini* (aber im Abendmahl: „Solches tut," das gilt auch in bezug auf Brot und Wein), *nec opus est illis verbis: Panis est corpus meum; vinum est sanguis meus. Illa vero necessario requiruntur ad coenam dominicam.* Chemnitz schließt daher: *Christus igitur novam et peculiarem manducationem corporis sui in coena instituit;* siehe Sol. Decl., VII, 61 ff., S. 660.

Nun sagen die Kalvinisten zwar, daß sie auch ein mündliches Genießen im Abendmahl anerkennen, aber sie beziehen es nur auf das Brot und den Wein, nicht auf den Leib und das Blut Jesu Christi. Sagt doch Beza: Diese Lehre, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl genossen werden, sei *tale figmentum et commentum, cujus vel ipsum Satanam pudeat.* Mit solchen Worten verdammt Beza, ganz abgesehen von der lutherischen Kirche, die ganze alte Kirche als eine Rotte, die an Schamlosigkeit den Satan überbietet, so Irenäus, Tertullian, Cyprian, Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Leo den Großen, Gregor den Großen.

Den schlagendsten Beweis für den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Jesu Christi gibt 1. Kor. 11, 27. 29. 30. Hier wird ausgesagt, daß das, woran die Versündigung im Abendmahl geschehe, also der Gegenstand der Versündigung, sei der Leib Christi. Der Grund der Ver-

[3] *L. c.*

sündigung ist die unwürdige Gesinnung; die sündliche Handlung ist der Genuß. Ferner wird ausgesagt, daß der Grund der Strafe das Nichtunterscheiden des Leibes Christi sei. Nun decken sich aber stets der Grund der Strafe und die sündige Handlung. Es ist also hiermit ein wirkliches, mündliches Genießen des Leibes Christi, und zwar von Unwürdigen, gelehrt.

Wie schon aus den obigen Zitaten aus Chemnitz und Hollaz erhellt, ist der Haupteinwand der Kalvinisten der, daß nach Joh. 6 das Essen und Trinken im Abendmahl ein geistliches sei, wenigstens was Leib und Blut anlange. Der Herr lege es ja dort selbst so aus. Deshalb nannte Ökolampadius auch Joh. 6 seine feste Burg und den gegen die Lutheraner mit dem Feuerschwert bewaffneten Erzengel. Aber gegen die Beziehung von Joh. 6 auf das Abendmahl spricht ja von vornherein dies, daß dann aus Joh. 6 die Lehre herauskäme, daß ohne Genuß des Abendmahls niemand selig werden kann. Es hat schon darum auch die lutherische Kirche beständig die Beziehung von Joh. 6 auf das Abendmahl verworfen im Gegensatz gegen die Reformierten und alle Sekten, auch gegen die katholische Kirche, welche die reformierte Ansicht über Joh. 6 teilt.

So gewiß nun mit Brot und Wein mündlich auch der Leib und das Blut Jesu Christi genossen werden, so ist die Weise (*modus*) doch so verschieden, wie Leib und Blut Christi als himmlische Elemente von Brot und Wein, den irdischen Elementen, verschieden sind. In anderer Weise wie Brot und Wein nimmt also der Mund Christi Leib und Blut. Hollaz macht den Unterschied so klar[4]: *Sacramentalis manducatio et bibitio est una et indivisa actio, qua simul eodem momento et panem eucharisticum, eique sacramentaliter unitum corpus Christi comedimus. Sed unius illius manducationis et bibitionis illius duplex est modus. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. Panis et vinum ore accipiuntur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter.* Quenstedt sagt[5]: *Distinguendum inter manducationem ipsam ejusque formam, definitionem et proprietates, et inter manducationis acci-*

[4] *Examen, l. c.*

[5] *Theol. did. pol., pars IV, cap. VI, sect. II, qu. III, ecthes. V, p. 204.*

dentia et consequentia. Non valet: Christi corpus proprie manducatur, ergo dentibus atteritur, in ventriculum trajicitur, ibique more aliorum ciborum concoquitur. Neque enim de propriae manducationis ac bibitionis generali essentia est, ut cibus et potus mediante deglutitione ingerantur in stomachum, praedicta enim accidentia et consequentia competunt tantum manducationis modo physico, non hyperphysico; siehe *Sol. Declaratio*[6].

Man hat nun gefragt, welche Substanz in dem Menschen durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi genährt werde. Etliche Kirchenväter dachten an die Ernährung des Auferstehungsleibes, ebenso nicht wenige unter den neueren Theologen. Davon aber sagt die Schrift nichts. Gerhard und Calov äußern nur einmal, daß wir im Abendmahl das Pfand der Auferstehung hätten. Allein, da setzt ja der Herr viel klarer in Joh. 5 sein Wort zum Pfand der Auferweckung der Toten am Jüngsten Tag, wie er dort auch die Auferstehung nicht aufs Abendmahl, sondern allein aufs Wort, auf seine auferweckende Stimme gründet (Joh. 5, 28. 29). Nicht zur Ernährung irgendwelcher Substanz in uns gibt der Herr nach den Abendmahlsworten seinen Leib und sein Blut, sondern er gibt sie offenbar als gewißmachende Unterpfänder, aber nicht der Auferstehung, sondern der Vergebung der Sünden, worüber weiter im Stück *de fine sacrae coenae* zu handeln ist. Kaum braucht wiederholt zu werden, daß von unserm Unvermögen, überhaupt einen Zweck der Mitteilung der realen Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi bestimmen zu können, die reale Gegenwart derselben nicht abhängig gemacht werden kann. Wir haben physisch reale Dinge, deren Zweck noch niemand bestimmt hat.

Ein dritter wichtiger Abendmahlssatz ist der, daß im Abendmahl Christi Leib und Brot, Christi Blut und Wein in ganz besonderer Weise geeinigt sind. Gewiß ist diese Vereinigung, aber ihr Modus ist unfaßbar, also auch unbestimmbar, wie schon an anderer Stelle berührt ist. Es bleibt dabei, wir können sie nicht positiv beschreiben, sondern vermögen weiter nichts, als die falschen Ansichten über diese Vereinigung abzuweisen, nämlich:

---

[6] *Art. VII, 64. p. 661.*

1. Verwandlung (*transsubstantiatio*);

2. Vermischung der Substanzen (*consubstantiatio*), wo entweder beide untrennbar gemischt, oder durch die Vermischung zu etwas Neuem geworden, durch ein Drittes aufgehoben sind;

3. Lokale, dauernde Einwohnung der himmlischen Materie in der irdischen, wie die Papisten als Grund ihres Frohnleichnamgötzendienstes lehren:

4. Einschließung (*impanatio, invinatio*);

5. Persönliche Einigung, wie die *unio personalis* in der *unio* der beiden Naturen Christi. Denn nicht der ganze Christus vereinigt sich mit dem Brot und Wein, sondern nur Christi Leib und Blut. Es ist zu unterscheiden, daß der ganze Christus im Abendmahl gegenwärtig, und daß die himmlische Sache mit Brot und Wein *sacramentaliter* geeint ist.

PUNKT V.

Das Wesen (forma) des Abendmahls ist die gesamte Handlung, welche Christus selbst in Anschung der irdischen und himmlischen Materien vorgenommen und dann für alle Zeiten eingesetzt hat, so dass nur da das Abendmahl wirklich gefeiert wird, wo die drei die Gesamthandlung bildenden wesentlichen Handlungen (actus formales): Konsekration, Austeilung, Empfangen statthaben.

Anmerkung: — Gottfr. Hoffmann sagt[1]: *Sacramenta, quorum forma, generaliter loquendo, consistit in actione divinitus instituta, eaque totali, ex pluribus actibus partialibus quasi conflata, quales sunt consecratio, δόσις et λήψις, qui actus formales dicuntur, quia ad formam et substantiam sacramenti pertinent, ita ut extra usum nullum sit sacramentum.* In der *ekthes.* sagt er: *Et in hoc quidem a pontificiis atque a calvinianis secedimus, qui genus sacramenti constituunt signum et sacramenta per signa definiunt.* Daß die Sakramente, so auch das Abendmahl, als Wesen die Handlung haben, sei auch gewiß *ex eo, quia sublata actione sacramentum proprie dictum esse nequit.* Daß das logische Genus der Sakramente *actio* sei, nicht *signum* oder

[1] *Synopsis, § 1, p. 824.*

res, ist in bezug auf das Abendmahl ganz besonders wichtig in der Polemik gegen die Papisten.

Wir gehen nun zu den einzelnen *actus formales* über:

A. Die Konsekration läßt sich nach den Schriftstellen über die Einsetzung des Abendmahls wiederum nach einzelnen, sie konstituierenden Akten unterscheiden. Nach Quenstedt besteht die Konsekration:

1. in der *separatio* der Elemente vom gewöhnlichen Gebrauch;

2. in der *benedictio,* Segnung, mit welcher die Elemente unter feierlichem Gebet und Bitte für den Gebrauch im Abendmahl bestimmt werden;

3. in der sakramentalen Einigung (*sacramentalis unitio*), d. h. Bewirkung der Einigung des Brots und Weins mit Christi Leib und Blut, so daß das gereichte Brot des Leibes, der gereichte Wein des Blutes Gemeinschaft ist. Diese *unitio* geschieht durch die Einsetzungsworte. Quenstedt setzt aber gleich hinzu, daß die sakramentale Vereinigung nur in der Austeilung geschieht. Brot und Wein sind nicht Träger des Leibes und Blutes Jesu Christi, bevor sie gegessen und getrunken werden. Dies beweist als richtig das Wort Christi: „Nehmet, esset; das ist mein Leib." Die Dogmatiker nennen deshalb die in der Konsekration geschehende *unitio* eine *practusiva,* d. h. deren Resultat erst bei einer Handlung, dem Essen und Trinken, eintritt.

Die *benedictio* ist nach 1. Kor. 10, 16 gewiß apostolischer Brauch. Paulus sagt: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen." Er gibt aber nicht an, womit zu segnen sei. Wir wissen auch nicht, womit der Herr im ersten Abendmahl gesegnet hat. Das Abendmahl führte schon den Namen „Eucharistie" von den dabei gesprochenen Dankgebeten. Diese mag wohl Paulus mit dem „segnen" meinen. Nun brauchte nach Gregor Magnus die alte apostolische Kirche das Vater Unser. Einen Beweis aus apostolischer Zeit bringt er freilich nicht dafür. Doch läßt sich der Brauch des Vater Unser bei Cyrill, Basilius, Augustin, Hieronymus nachweisen. Die Kirchenväter setzten aber das Vater Unser hinter die Einsetzungsworte, während wir dem römischen Brauch folgend es umgekehrt machen. Und nicht schon in der

Präfation (so heißt der Gebetsteil beim Abendmahl seit Cyprian), sondern in der eigentlichen Konsekration durch die Einsetzungsworte vollzieht sich die *unitio praeclusiva.* Die Einsetzungsworte dürfen auf keinen Fall fehlen, sagt unsere *Sol. Decl.*[2]:

1. damit dem Befehle Christi: „Das tut" Gehorsam geleistet werde;

2. der Zuhörer Glaube vom Wesen und Frucht dieses Sakraments durch Christi Wort erwecket, gestärkt und vergewissert;

3. und die Elemente damit geheiligt und gesegnet werden, auf daß uns damit Christi Leib und Blut zu essen und zu trinken gereicht werde, welche Heiligung und Segnung durch die Erzählung (*recitatio*) der Worte der Einsetzung geschieht.

In Anbetracht dessen erklären die älteren Dogmatiker die Gebete für einen nicht wesentlichen Teil der Konsekration. Doch ist man durch genaue Unterscheidung zur nötigen Vereinbarung der beiderseitigen Stellungen gelangt. Cotta legt in den Anmerkungen zu Gerhards *Loci* die Einigung vor[3]: *Ad exemplum veteris ecclesiae per preces, sive orationem dominicam (quoniam de formula precationis Christi atque apostolorum non constat) symbola ad sacrum usum destinentur, per verba institutionis vero, accedente usu, corpus et sanguis Christi cum pane et vino uniantur. Unde distinguere solent theologi nostri inter consecrationem totalem et partialem, destinativam et unitivam. Partialis et destinativa consecratio fit per preces et verba institutionis, quae non sine precibus internis sunt recitanda. Totalis autem atque unitiva repetitis verbis institutionis, et accedente ipsa actione dandi et recipiendi, seu, ut supra diximus, accedente usu, praestat conjunctionem rei coelestis cum terrena.* Zu einem wesentlichen Teil der Konsekration machen also auch die späteren Dogmatiker das Gebet nicht. Wesentlich wäre es ja nur, wenn sie ohne dasselbe das Wesen des Abendmahls für nicht vorhanden erklärten. So aber drückt sich keiner der späteren Dogmatiker aus. Für einen nicht zu entbehrenden Teil der Konsekration haben wir das Gebet also nur darum zu halten, weil offenbar im ersten Abendmahl der Herr betete. Der Schwerpunkt der Kon-

[2] *Art. VII, 79, p. 664.*
[3] *Tom. X, loc. XXII, cap. XIII, § CXLVIII, nota, p. 268.*

sekration aber liegt, wie unser Bekenntnis sagt, in den Einsetzungsworten.

Nun entsteht die weitere schwierige Frage, was eigentlich in der Konsekration die bewirkende Ursache der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter dem Brot und Wein sei. Unser Bekenntnis sagt[4]: „Dann die wahrhaftigen und allmächtigen Worte Jesu Christi, welche er in der ersten Einsetzung gesprochen, sind nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern währen, gelten, wirken und sind noch kräftig, daß in allen Orten, da das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten und seine Worte gebraucht werden, aus Kraft und Vermögen derselbigen Worte, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig, ausgeteilt und empfangen wird." Bald darauf heißt es an derselben Stelle[5]: „Aber dieser Segen oder die Erzählung der Worte der Einsetzung Christi, wo nicht die ganze Aktion des Abendmahls, wie die von Christo geordnet, gehalten wird (als, wenn man das gesegnete Brot nicht austeilt, empfähet und genießt, sondern einschleußt, aufopfert oder umträgt), machet allein kein Sakrament." Hier gilt die erste Regel: *Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum* oder *extra actionem divinitus institutam.* Und gleich im Anschluß an die erst zitierte Stelle heißt es: „Dann Christus selbst, wo man seine Einsetzung hält und sein Wort über dem Brot und Kelch spricht, und das gesegnete Brot und Kelch austeilet, durch die gesprochenen Worte, aus Kraft der ersten Einsetzung, noch durch sein Wort, welches er da will wiederholt haben, kräftig ist, wie Chrysostomus spricht: Christus richtet diesen Tisch selbst zu und segnet ihn." Diese Erklärungen stehen nicht im Widerspruch miteinander; sie enthalten die schriftgemäße Entscheidung über unsere Frage. Schärfer dogmatisch gefaßt geben unsere Dogmatiker die Entscheidung so[6] (§ 2): *Causa efficiens principalis. hujus sacramenti Christus est, qui sacramentum hoc instituit ac frequentari praecepit, atque hodienum facit, ut actio, circa symbola externa, juxta praescriptum ejus administrata,*

---

[4] *Sol. decl., Art. VII, 75, p. 663.*

[5] *L. c. 83, p. 665.*

[6] *Baieri Comp., pars III, cap. XI, § 2; 3, p. 546.*

habeat rationem et vim sacramenti. § 3: *Speciatim quoad realem praesentiam corporis et sanguinis Christi in qualibet administratione coenae, causae impulsivae principalis rationem habet ipsa institutio Christi; causa impulsiva minus principalis est consecratio symbolorum, a ministro juxta institutionem Christi facta.* Er setzt hinzu: *Interim notandum est, verba consecrationis movere voluntatem Christi, non vi propria, et ut a ministro proferuntur, sed vi ipsius institutionis a Christo profectae.* Richtig also wird unser Bekenntnis dahin verstanden, daß, indem wir durch die Konsekration mittels der Einsetzungsworte uns anschicken, dem Gebot des Herrn folgend sein Abendmahl zu wiederholen, Christus selbst, als der das Sakrament mit uns haltende, seinen Leib und Blut mit den irdischen Elementen vereinigt. So schreiben wir, wie unser Bekenntnis, einerseits alles den Einsetzungsworten zu, anderseits gründen wir ebenso richtig die Wirklichkeit des Abendmahls auf die erste Einsetzung des Abendmahls. Denn als dessen reale und wahrhaftige Fortsetzung gilt uns unser Abendmahl. Aber daß es uns als solche Fortsetzung gelten kann, wird durch die Einsetzungsworte vermittelt. Nicht also wie eine Zauberformel bewirken die Einsetzungsworte die Einigung der himmlischen mit den irdischen Elementen, sondern kraft der Einsetzungsworte, durch welche die Kirche im Gehorsam dem Gebot des Herrn nachkommt, ist Jesus, getreu seiner Verheißung, die ja in denselben Einsetzungsworten ausgesprochen liegt, gegenwärtig und verbindet seinen Leib und Blut mit den irdischen Elementen.

Bezüglich des Zeitpunktes, von welchem an Christi Leib und Blut unter den irdischen Elementen gegenwärtig seien und mit dem Brot und Wein geeint, sagt Baier, es sei nicht nötig, denselben zu bestimmen. Quenstedt geht auf diesen Punkt ein mit Behandlung der Frage: Ob das Abendmahlsbrot mit Unterlassung des Genusses auch zur Anbetung umherzutragen sei. Er führt gegen solches Umhertragen den Grundsatz an: Das Sakrament sei nicht eine bleibende Sache, sondern eine Handlung. Er beweist diesen Grundsatz schlagend:

1. Aus der Art, wie Christus das Abendmahl gehalten habe;

2. Aus 1. Kor. 10, 16: „Das Brot, das wir brechen," d. h. zum Genuß austeilen;

3. Aus den Worten: „Nehmet, esset";

4. Aus dem Mangel jeglicher Verordnung Christi für das Umhertragen.

Bellarmin wendet dagegen ein: Eine Sache hängt von ihrem Wesen, aber nicht von ihrem Gebrauch ab. Der Gebrauch setze vielmehr das Wesen voraus. So sei das Abendmahl schon Sakrament vor dem Brauch, d. h. vor dem Essen und Trinken. Diesen Einwurf widerlegt Quenstedt völlig folgendermaßen[7]: *Distinguendum inter vocabulum usus, quatenus notat rei alicujus finem, fructum et effectum, et sic non dat rei esse, et quatenus notat ipsum actum rei, et sic non raro convenit cum forma rei, quando scil. illa est in praedicamento actionis.* Gewiß, ein Messer wird nicht erst dadurch ein Messer, daß ich es gebrauche. Aber mit dem Abendmahl steht es anders, weil sein Wesen in *praedicamento actionis* ist, d. h. nach der Schrift gehört es zu den Dingen, als deren Wesen eine bestimmte Handlung, ein bestimmter Brauch bezeichnet wird. Hier ist Wesen und Brauch eins; und außerhalb des Brauchs ist das Wesen nicht da, also auch nicht Christi Leib und Blut. Quenstedt kommt somit darauf hinaus, daß im Moment des Essens und Trinkens unter dem Brot und Wein Christi Leib und Blut sind. Das hat auch vollen Grund in den Worten: „Nehmet, esset; das ist mein Leib. Trinket alle daraus; das ist mein Blut." Und daß im Moment des Essens und Trinkens für den Genießenden Brot und Wein die Träger des Leibes und Blutes Christi sind, das wird vermittelt durch die mit den Einsetzungsworten geschehende Konsekration. Das will auch unser Bekenntnis sagen, indem es einmal erklärt, daß die Einsetzungsworte bewirken, daß Christi Leib und Blut gegenwärtig seien und zugleich doch auch wieder sagt, es sei ohne Essen und Trinken kein Sakrament. Es sagt damit deutlich, daß kraft der Einsetzungsworte im Moment des Genießens des Brotes und Weines unter denselben Christi Leib und Blut seien. Wollte man die Sache anders fassen, so würde man stets zu einer Art von Impanation gelangen.

---

[7] *Theol. did. pol., pars IV, cap. VI, sect. II, qu. VIII, obj. dial. III, 2, p. 236.*

B. Bezüglich der Austeilung, *distributio,* kommt zunächst die Art der Handlung in Betracht. Das Brotbrechen, welches allerdings nach der Schrift stattfand, machen die Kalvinisten zu einer wesentlich wichtigen und darum hochnötigen Sache. So Alting[8]: *Fractio panis non indifferens, sed necessaria ceremonia est, ac proinde intermitti nunquam debet — est essentialis ac sacramentalis ad finem seu scopum, atque adeo ad formam sacrae coenae omnino pertinens.* Das eigentliche Interesse, warum von den Kalvinisten so viel Gewicht auf das Brotbrechen gelegt wird, zeigt Pareus[9]: „Daß dadurch der abgöttische, falsche Wahn vom Leib Christi in oder unter dem Brot am allerkräftigsten zerbrochen und dem gemeinen, verirrten Volk aus dem Herzen geräumt werde."

Ähnlich stehen die Sozinianer. Smalcius sagt[10]: *Hac ratione larva ista superstitionis detrahetur et agnoscent omnes, nihil ibi tale latere, quale hactenus cum Pontificiis, Lutherani latere, non sine magna multarum animarum jactura contendunt.*

Kalvinisten und Sozinianer fechten hier gegen ein selbstgemachtes Gespenst. Was nun das Brotbrechen anlangt, so leugnen wir ja nicht, daß Christus das Brot gebrochen, aber wir erklären das Austeilen, Empfangen und Genießen wohl für wesentlich notwendig, dagegen das Brechen für adiaphoristisch. Abgesehen von anderen, freilich viel wichtigeren Differenzen würde doch diese schon genügen, um Kirchenbruderschaft mit Kalvinisten zu verwehren, denn sie machen zur Sünde, was Gott nicht dazu macht, obgleich sie wiederum in unbegreiflich inkonsequenter Weitherzigkeit erklären[11]: *Non esse adiaphoram ceremoniam censent (scil. Calviniani), sed ex institutione Christi non minus necessariam quam acceptionem in manus, traditionem et communionem. Nec tamen de ea tam rigide contendere volunt, ut nulla societas retineri possit cum iis, qui omittunt (sc. fractionem panis).* Gewiß könnten wir das Brotbrechen gebrauchen, aber wir stehen um so mehr davon ab, als die reformierte Kirche es zum Bekenntniszeichen (*ritus confessionalis*) macht.

---

[8] *Syllab. Controv., p. 265.*
[9] Vom Brotbrechen, S. 198.
[10] *Contra Franz., p. 349.*
[11] *Riissen, F. Turretini compend. theol. auctum, XVII, 51;* bei Heppe, Dogmatik der evang.-ref. Kirche, S. 465.

Bei der Austeilung kommt nächst dem *modus distributionis* weiter die Spendeformel in Betracht. In der lutherischen Kirche war frühe schon die Formel gangbar: Nimm hin und iß; das ist der wahre Leib unsers Herrn Jesu Christi. Luther schlug zuerst (Form der Messe, 1523) vor die Worte: Der Leichnam unsers Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben. In der reformierten Kirche ist dies der Brauch, daß der Pastor, indem er selbst Brot und Wein genießt, einmal die Einsetzungsworte oder die Fassung 1. Kor. 10, 16 spricht; hiernach nehmen alle andern Kommunikanten ohne Wiederholung der Worte, so daß sich die ganze übrige Abendmahlshandlung stillschweigend vollzieht. Unierte Formel ist: Christus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankete, gab es ihnen und sprach: Nehmet hin und esset usw. Diese Formel steht im Dienst der Indifferenz in der Lehre, auf welche ja dogmatisch die Union gebaut ist. Sinn der Formel ist ihnen: Christus spricht so; das lege sich jeder nach seinem Glauben aus. Dagegen: Die Worte Christi: „Das ist mein Leib" sind beim ersten Abendmahl im Munde des Herrn Zeugnis, so müssen sie entsprechend in unserm Abendmahl ein Bekenntnis sein. Sowenig wir ein Kind taufen mit der Formel: Gehet hin und taufet, sowenig teilen wir Brot und Wein aus mit der erzählenden, nur referierenden Formel: In der Nacht usw. Um so weniger können wir dies tun, als die besagte Formel im Dienst der Gleichgültigkeit gegen Lehrunterschiede steht.

C. Die *sumptio* besteht in dem Nehmen, Essen und Trinken. Hierüber steht unsere lutherische Kirche in einem minder wichtigen Gegensatz gegen die reformierte Kirche und in einem sehr wichtigen gegen die römische Kirche.

Die reformierte Kirche dringt auf das Nehmen von Brot und Kelch mit der Hand. Bucanus sagt[12]: *Λαβεῖν sive λαμβάνειν proprie de manu intelligitur. Superstitiosum igitur est, prohibere, ne panem aut calicem eucharisticum communicantes manu excipiant.* Die reformierte Kirche will so geistig sein, und legt doch so Gewicht auf äußere Nebensachen. Unsere lutherische Kirche leugnet nicht, daß die Jünger Brot und Kelch mit der

[12] *Institutiones theol. XLVIII, 33;* bei Heppe a. a. O., S. 466.

Hand genommen haben, ja Gerhard und andere Dogmatiker bringen Belege, daß dieses auch Sitte in der älteren Kirche war. Aber unsere Kirche erklärt die Art des Nehmens für adiaphoristisch, ohne im entferntesten etwas von dem *superstitiosum* der Papisten anzunehmen. Der eigentlich wesentliche Akt beim Empfangen ist zweifellos das Essen; das Organ, womit man das Brot zum Essen empfängt, ist ganz gleichgültig.

Überaus wichtig ist die papistische Antithese gegen den schriftgemäßen Brauch des Abendmahls bezüglich der *sumptio*. Die Antithese ist der Brauch *sub una specie*, zu welchem es ganz allmählich kam. Ihren Ausgangspunkt hat diese Antithese in der Ängstlichkeit darüber, daß bei dem Nehmen und Trinken des Weins etwas davon könnte verschüttet werden. So kamen zuerst im achten Jahrhundert die *fistulae* (Saugröhren) auf. Vom zwölften Jahrhundert an wurde aus dieser Sorge die Kommunion der Kinder verboten. Nachdem dann Thomas Aquin die Konkomitanzlehre ausgebildet hatte, nach welcher im Leibe Christi auch sein Blut gegenwärtig sei und also von dem Abendmahlsgast mit dem Leibe zugleich das Blut Christi genossen werde, wurde vom 13. und 14. Jahrhundert ab das *sub una specie* Kirchensitte. Die Sitte wurde 1415 im Konzil zu Konstanz zum kirchlichen Gesetz erhoben und vom *Conc. Trid., sess. 21, 1562* bestätigt. Merkwürdig ist in letzterem der Wortlaut von *cap. I*[13]: *Itaque sancta ipsa synodus . . . . . declarat et docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum, neque ullo pacto (salva fide) dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat.* Dann heißt es *canon I*[13]: *Si quis dixerit, ex Dei praecepto, vel necessitate salutis, omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiae sacramenti sumere debere, anathema sit.* Und *canon II* heißt es: *Si quis dixerit, sanctam ecclesiam catholicam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse, anathema sit.* Noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts schrieb Papst Innozenz III. gegen die Lehre von der Konkomitanz. Er sagte: Wie weder das Blut gegessen, noch der

[13] *Sessio XXI, cap. I, p. 140, 142.*

Leib getrunken werde, so werde das eine nicht unter der Gestalt des andern getrunken, noch das andere unter der Gestalt des Weines gegessen.

Über allen Zweifel klar und deutlich fordern ja auch die Einsetzungsworte des Herrn sowie die Worte Pauli 1. Kor. 10, 14—17 den Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalt. Was Pauli Worte anlangt, so redet er einmal die ganze Gemeinde zu Korinth an, sodann mahnt er gerade durch seine vom Abendmahl hergeholten Argumente vom Götzendienst ab. Geht nun, wie offenbar ist, seine Ermahnung auf die g a n z e Gemeinde, so notwendig auch sein Argument. So ist aus seinen Worten gewiß, daß in der Gemeinde zu Korinth a l l e Christen auch den Kelch erhielten; vergl. 1. Kor. 10, 21; 11, 26. 27.

PUNKT VI.

Die Verwaltung (a d m i n i s t r a t i o) des Abendmahls steht nur den ordinierten Dienern der Kirche zu.

Anmerkung: — Nach der Schrift sind:

1. ordentlicherweise die ordentlich berufenen Diener der Kirche die Verwalter der Geheimnisse Gottes, nur im wirklichen Notfalle auch Laien.

2. Nach der Schrift gibt es in bezug auf das Abendmahl keinen solchen Notfall wie in bezug auf die Taufe.

Unsere Dogmatiker entscheiden daher, daß, wenn ein Kranker das Abendmahl begehre und ein Pastor könne nicht erreicht werden, so solle man ihn überzeugen, daß die geistliche Nießung für ihn zureiche und daß von einer Gottes Ordnung widerstrebenden Genießung des Abendmahls mehr Anfechtung als Tröstung hervorgehen müsse. Näheres hierüber ist in der Kasuistik zu finden. Es finden sich ja bei den lutherischen Dogmatikern auch differierende Ansichten.

Für die reformierte Kirche gibt es die eben berührte Kasualfrage gar nicht, weil sie Hauskommunion überhaupt verbietet. Der Grund ist dieser: Das Abendmahl sei eine Feier der Gemeinschaft des Gnadenbundes, und sei daher in der Kirche zu feiern. B u c a n u s[1]: *Quo loco est administranda coena sacra?*

[1] *Instit. theol., XLVIII, 125;* bei Heppe, Dogmatik der evang.-ref. Kirche, S. 466.

In coetu publico, non singulis privatim, nec morbo domi decumbentibus seu morituris citra fidelium congregationem et participationem; quia communicatio debet esse ecclesiastica et publica non ἴδιον δεῖπνον, *et coena symbolum est communionis sanctorum, nec aperiri debet aditus opinioni operis operati et praeposterae fiduciae, qualis est in communione papistica.* Beza[2]: *Non est sacra coena privata alicujus familiae actio, sed ecclesiae.*

Die reformierte Kirche verbietet auch den Gebrauch der Altäre für die Feier des Abendmahls, weil dasselbe kein Opfer sei. Burmann sagt[3]: *Peracta fuit prima coena ad communem mensam. — Pessime pontificii rursus in ecclesia aras et altaria proprie dicta excitarunt, quae post oblatum Christi sacrificium reducere velle christianismi corruptio et venenum est. Nec sine omni fermento est, quod Lutherani adeo altarium formas deament atque ad ea coenam sacram celebrent, cum tamen papisticum sacrificium detestentur.* Also dies geben sie zu, und doch lästern sie von *fermentum.*

PUNKT VII.

Der eigentliche und nächste Zweck des heiligen Abendmahls ist in Ansehung des Menschen die Seligkeit.

Anmerkung: — Im Lehrsatz liegt schon die Andeutung, daß das Abendmahl nicht nur in bezug auf den Menschen einen Zweck hat, und daß auch in bezug auf den Menschen der angezeigte Zweck nicht der einzige ist. Nach den Einsetzungsworten soll das Abendmahl gefeiert werden zum Gedächtnis Christi. Somit ist der Zweck des Abendmahls, schlechtweg angesehen, des Sohnes und überhaupt des dreieinigen Gottes Ehre. Nach den Einsetzungsworten ist aber das Abendmahl auch für den Menschen gesetzt, um ihn der Vergebung der Sünden in ganz besonders gewißmachender Weise teilhaftig zu machen. Es ist also das Heil des Menschen hiernach recht eigentlich der Zweck des Abendmahls. Andere Zwecke, die sonst noch aus der Schrift offenbar sind, haben also nur die Stelle von Nebenzwecken, von mittleren, vermittelnden, irgendwie dem letzten Zweck dienenden Zwecken. Quenstedt sagt

[2] *Opera, tom. III, qu. II, 196;* bei Heppe a. a. O.
[3] *Synopsis theol., VII, X, 45;* bei Heppe a. a. O.

hierüber[1]: *Finis est vel ultimus, vel subordinatus; ultimus est vel absolute talis, ut gloria divinae bonitatis et sapientiae, vel secundum quid talis, ut hominum salus.* Calov[2]: *Finis sacrae eucharistiae primarius est ex parte Dei remissio peccatorum et gratiae obarrhatio, a parte nostri annunciatio mortis dominicae.* Das hohe Gnadengut der Vergebung wird aber im Abendmahl vermittelt empfangen. Wir genießen den Leib und Blut des Herrn, haben damit Bundesgemeinschaft und damit auch das Bundesgut, die Vergebung. Und sofern wir überdies unter sichtbaren Zeichen das Gnadengut empfangen, so ist das Abendmahl das Gnadenmittel, welches ganz besonders der Vergebung der Sünden gewiß macht. Dieser Zweck wird aber wirklich nur erreicht bei denen, die im Glauben das Abendmahl genießen. Das Abendmahl erzeugt nicht erst den Glauben, wie die Taufe, sondern setzt ihn voraus. Gerhard: *Per baptismum regeneramur, per sacram coenam alimur et nutrimur ad vitam aeternam.* Der Glaube vermittelt den Segen vom Genuß des Abendmahls, aber der Glaube bewirkt nicht die Gegenwart des Leibes und Blutes, noch überhaupt das Wesen des Abendmahls, weder der Glaube des Verwaltenden[3], noch der Glaube des Empfängers[4].

Auch der unwürdige, und das ist vor allem der ungläubige Abendmahlsgast, genießt den Leib und das Blut Christi, aber nicht zum Segen, sondern zum Gericht (1. Kor. 11, 29). Daß auch unwürdige Abendmahlsgäste Christi Leib und Blut genießen, bezeugt schon die alte Kirche. So sagt Cyprian in seiner Erzählung von einem unwürdigen Abendmahlsgast, der sofort nach dem Genuß den Wein erbrach: Der mit dem Blute Christi erfüllte Trank konnte von dem unwürdigen Gaste nicht empfangen werden. Gregor Magnus: Es ist auch in den unwürdigen Gästen der wahre Leib und das wahre Blut, aber nur *secundum essentiam*, nicht *secundum salutarem efficientiam.* Schön ist das Zeugnis in einem Abendmahlslied des Mittelalters:

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. VI, sect. I, thes. XVIII, p. 184.*
[2] *Theol. pos., pars III, sect. III, cap. VIII, thes. VIII, p. 483.*
[3] *Sol. decl., Art. VII, 24, p. 651.*
[4] *L. c., 32, p. 653; 60, p. 660; 89, p. 666.*

Vitae et interitus.
Mors est malis, vita bonis,
Vide, paris sumptionis
Quam sit dispar exitus!

Bei der Wittenberger Concordia nahm auch Bucerus die Lehre vom Genuß des Leibes und Blutes Christi auch durch die Unwürdigen an; freilich suchte er sich hernach vor seinen Oberländern durch allerlei Ausreden zu rechtfertigen.

Unwiderleglicher Beweis für den Genuß des Leibes und Blutes Christi auch durch Unwürdige ist 1. Kor. 11, 27. Der unwürdige Abendmahlsgast kann durch mündliches Essen und Trinken nicht am Leib und Blut Christi schuldig werden, also, da Schuld am Leib und Blut des Herrn die Versündigung daran voraussetzt, sich nicht am Leib und Blut des Herrn versündigen, wenn sein essender und trinkender Mund mit dem Leib und Blut Christi gar nicht in Berührung kommt. Weiterer klarer Beweis ist 1. Kor. 10, 16. Paulus sagt: „Das Brot, das wir brechen," also zum Genuß austeilen, ist die Gemeinschaft des Leibes. So könnte der Apostel nimmermehr sprechen, wenn vom Glauben der Genießenden die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi abhängen würde, und nur der Gläubige mit dem Leib und Blut Christi in Berührung käme.

Die Reformierten sind auch ganz unfähig zu erklären, wieso der Unwürdige sich das Gericht esse und trinke, weil er ja überhaupt nach reformierter Lehre das, was die Substanz des Abendmahls ausmacht, nämlich Christi Leib und Blut, gar nicht genießt. Nach reformierter Lehre feiert ja der unwürdige Abendmahlsgast überhaupt kein Abendmahl. Wie soll ihm nun der Genuß vom Brot und Wein zum Gericht werden? Die Reformierten sagen: Wer des Königs Bild verunehrt, verunehrt den König selbst. So ist's dem unwürdigen Abendmahlsgast zum Gericht, daß er nur an den Zeichen des Leibes und Blutes Christi sich vergreift. Luther antwortet: „Wo sich das reimen sollte, müßte Paulus sagen: Wer dies Brot isset, der ist schuldig an Christo, gleichwie schuldig ist am Könige, wer des Königs Bild unehrt; d. i. er versündigt sich nicht an einem Stück oder Glied der Person, sondern an der Majestät oder Regiment des Königs." Gewiß! Wenn jemand an einem Königsbilde etwa ein Auge aus-

sticht, so verunehrt er doch nicht den Leib des Königs *in natura,* sondern des Königs Würde und Ehre. Nun aber spricht ja Paulus nicht vom Gottmenschen Christus und seiner Würde, sondern er spricht von einem Teile des Gottmenschen, von seinem Leibe. Darin besteht die Sünde des unwürdigen Abendmahlsgastes, daß er den Leib Christi nicht unterscheidet; und indem er isset, isset er sich das Gericht. Soll nun das Nichtunterscheiden (1. Kor. 11, 29) heißen: Er bedenkt nicht, daß dieses Brot den Leib darstellt, so wäre doch das, woran das Gericht für den Unwürdigen hängt, offenbar ein Gedanke über das Brot. Wie kann es dann aber heißen: „Der isset und trinket ihm selber das Gericht"? Ein Gedanke hat doch mit dem hier im Abendmahl eigentlich gemeinten Essen des Brots nichts zu tun. Nach reformierter Ansicht müßten die Worte heißen: Er fällt unter das Gericht, weil er das Brot nicht unterscheidet, daß dies nämlich hier eine so hohe Bedeutung habe. Die Reformierten mögen sich drehen, wie sie wollen, es kommt in 1. Kor. 11, 27. 29 nur ein Nonsens heraus, wenn Leib nicht wahrhaftig der gegenwärtige Leib Christi ist. Ist Leib nicht wörtlich zu nehmen, so kann es nur metonymisch gleich Zeichen des Leibes sein. Nun soll ja aber Brot selbst schon das Zeichen des Leibes sein. So käme die lächerliche Tautologie heraus: Wer unwürdig das Brot, das Zeichen des Leibes, genießt, der ist schuldig an dem Zeichen des Leibes. Es wird auch kein gesunder Sinn gewonnen, wenn man mit Heidegger das Element als Pfandzeichen ansieht[5]: *Ab eodem convivio arcendi sunt tum furiosi, quamdiu tales sunt, tum aperte facinorosi et* ἀμετανόητοι, *quibus, cum peccata non remitti possint, sed retineri debeant, remissionis pignora offeri nec fas nec pium est.* Wie soll nun der Satz gedeutet werden: Wer unwürdig das Brot, das Pfand der Sündenvergebung genießt, der wird schuldig am Leibe Christi?

Wer die unwürdigen Abendmahlsgäste seien, sagt unser Bekénntnis[6]; es sind die Unbußfertigen, die weder Reue, noch Glauben haben.

---

[5] *Corpus theol. XXV, 75;* bei Heppe, S. 477.

[6] *L. c., 86, p. 662.*

Die zu Anfang dieser Anmerkung angedeuteten Nebenzwecke des Abendmahls sind:

1. Befestigung der Liebesgemeinschaft der Christen untereinander (1. Kor. 11, 22. 23; 12, 13; 10, 17);

2. Unterscheidung der Christen von Falsch- und Ungläubigen (1. Kor. 10, 20. 21);

3. Antrieb zum Bekenntnis Christi mit Wort und Tat (1. Kor. 11, 26; 10, 20. 21).

In der Antithese zur schriftgemäßen Lehre vom Zweck des Abendmahls steht die papistische Lehre, daß das Abendmahl vom Priester allein gefeiert werde und zwar zu dem Zweck, daß darin unter den äußeren Elementen des Brots und Weins Christi Leib und Blut geopfert werde, um durch dieses Meßopfer nicht nur für Lebende, sondern auch für Tote Gnade zu erlangen. *Conc. Trid.*[7]: *Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium illud vere propitiatorium esse. — Canon I: Si quis dixerit, in missa non offeri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offeri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit. — Canon II: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in mei commemorationem, Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerent corpus et sanguinem, anathema sit. — Canon III: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus offeri debere, anathema sit.*

Daß das Abendmahl ein *sacrificium* und zwar ein *propitiatorium*, d. h. ein Sühnopfer, zum Erwerb der Seligkeit und zwar für Lebende und Tote sei, begründet das *Conc. Trid.* in *cap. I* mit der Erklärung, daß Christus, der zwar einmal am Kreuz sich opfern wollte, um dort eine ewige Erlösung zu schaffen, doch auch mit seinem Tode sein Hohepriestertum nicht wollte erlöschen lassen. Er wollte seiner Kirche ein *visibile sacrificium* hinterlassen, welches das am Kreuz zu bringende darstellte (*re-*

[7] *Sess. XXII, cap. II, p. 152. 156.*

praesentaret), und wodurch das Kreuzesopfer in steter Erinnerung bliebe und dessen Kraft zur Vergebung der täglichen Sünden dem Menschen zugeteilt würde (*applicaretur*). Darum hat er als ein Priester nach der Weise Melchisedeks seinen Leib und Blut unter den Zeichen des Brots und Weins dem Vater geopfert und hat durch die Worte: „Solches tut" dieses Opfer auch den Aposteln und allen ihren Nachfolgern für alle Zeit darzubringen befohlen. Wie einst Israel das Passah opferte (*immolabat*), so hat Christus bei seinem Gange aus dieser Welt zum Vater das neue Passah, nämlich sich selbst, unter den Zeichen des Brots und Weins zu opfern eingesetzt. Diese Darbringung und Opferung weissage Mal. 1, 11, davon rede Paulus 1. Kor. 10, 21, und darauf deuteten alle Opfer als auf ihre Erfüllung (*utpote quae bona omnia, per illa significata velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur*).

Die Papisten gründen das Meßopfer:

1. Auf Melchisedek (1. Mose 14, 18), welcher in der Darbringung von Brot und Wein einen Opferakt verrichtet habe. Aber es steht in der Schrift kein Wort davon, daß Melchisedek mit seiner Darbringung von Brot und Wein ein Vorbild des papistischen Opfers sei, sowenig als überhaupt in der Stelle selbst von einem opfernden Darbringen geredet wird. Der Text lautet einfach: „Aber Melchisedek, der König von Salem, trug Brot und Wein hervor"; aber nicht: Er brachte Gott Brot und Wein dar. Vielmehr ist das *objectum personale* der Darbringung Abraham. Ihm bringt Melchisedek Brot und Wein entgegen. Ganz besonders stützen sich die Papisten auf die Septuaginta, welche übersetzt: *Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vinum; erat enim sacerdos altissimi.* Allein das ו im zweiten Satz wird ohne Grund mit *enim* übersetzt; es ist einfach gleich *et*. Zu übersetzen ist also: Und er war ein Priester des Allerhöchsten. Nicht das Vorhergehende, sondern das Folgende wird dadurch begründet, nämlich daß er, weil ein Priester, Abraham gesegnet habe. Daß nun die Papisten sagen: Wie das Segnen ein priesterlicher Akt war, so war es auch das Darbringen von Brot und Wein, nämlich ein Opfer, das hat keinen Grund. Melchisedek war Priester, aber auch König. Als Priester segnete er; als König, der mit Abraham befreundet war, brachte er diesem

als Ehrengabe Brot und Wein zur Erquickung dar; vergl. 5. Mose 23, 4. So auch Cajetanus[8]: *Nihil hic scribitur de sacrificio vel oblatione, sed de prolatione, seu extractione, quam scribit Josephus factam ad reficiendos victores. Quod autem in Vulgata editione subditur ut causa oblationis: „Erat enim sacerdos," in Ebraeo non habetur ut causa, sed ut separata particula.* Ganz besonders ist der Hebräerbrief ein Zeugnis dagegen, daß Melchisedek Brot und Wein opferte und darin ein Vorbild Christi und seines Opfers war beim ersten Abendmahl. Es vergleicht doch *ex professo* der Hebräerbrief Melchisedek und den Herrn Jesum; und zwar führt gerade Kap. 7 aus, daß Jesus ein Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks war. Wenn es nun wirklich zu den Tätigkeiten des Herrn als Hoherpriester gehörte, das Opfer im Abendmahl nach papistischer Lehre darzubringen, so hätte es hier gesagt werden müssen. Allein, es wird dessen auch nicht einmal Erwähnung getan, daß Melchisedek Brot und Wein hervorbrachte, was um so auffälliger ist, da doch des Segnens Erwähnung geschieht (Heb. 7, 1). Recht geflissentlich wird das Hervorbringen von Brot und Wein übergangen als eine Dienstleistung, worin ja eher eine Inferiorität gegenüber Abraham sich aussprach; dagegen wird großer Nachdruck auf das Segnen gelegt (V. 6. 7), und dieses als Ausdruck des hohepriesterlichen Charakters Melchisedeks hervorgehoben. Und wenn irgendwo, so hätte nun Heb. 8, 3 von dem Opfer des Weins und Brots des Herrn geredet werden müssen, da gerade hier erklärt wird, Jesus müsse wie alle Priester etwas zu opfern haben, und da doch obendrein nach papistischer Lehre auf das Meßopfer Christi alle andern Opfer hinweisen. Allein, wie in Kap. 7, so ist auch in Kap. 8 mit keinem Wort von einem opfernden Darbringen des Brots und Weins im Abendmahl die Rede; vergl. Quenstedt[9]: *Urget Tirinus Jesuita in Indice Controversiarum, XXII, 5: Non convenire Christo, quod sacerdos sit in aeternum secundum ordinem Melchisedec (Ps. 110, 4, Heb. 7, 4. 11), nisi ratione sacrificii eucharistici, quod in Coena instituit, et quotidie per sacerdotes, ministros suos, offert in missa. Respondetur: Cum in multis instituat Ep. ad Hebr. inter Christum et*

[8] *Cf. Quenst., l. c., sect. II, qu. IX, obj. dial. I, p. 240.*
[9] *L. c., obj. dial. II.*

Melchisedecum collationem, respectu sacerdotii, nusquam tamen meminit hujus imaginarii sacrificii, in quo formalis ratio Melchisedecianae functionis (secundum erroneam sententiam papistarum) sita fuerit .... De pane vero et vino a Melchisedeco prolatis plane nihil dicit, quia id ad regiam ejus munificentiam pertinebat.

2. Die Papisten gründen ihr Meßopfer auch auf das Passahlamm. Das Schlachten und überhaupt die ganze mit dem Passahlamm geschehende Handlung soll eine *immolatio sacrificialis* gewesen sein. Das Passah soll Gott als ein Opfer dargebracht worden sein. Dagegen spricht:

a. Das Passah konnte vom Hausvater geschlachtet werden; aber kein Laie durfte ein wirkliches Opfer schlachten, sondern nur der Priester.

b. Das Passahlamm wurde im Hause geschlachtet; das eigentliche Opfer wurde nur am Altar dargebracht.

c. Vor allen Dingen werden dem wahren Sühnopfer die Sünden auferlegt und auf dasselbe übertragen; von einer solchen Übertragung ist beim Passah gar nicht die Rede.

d. Das Passahlamm kann auch darum nicht Sühnopfer sein, da es gegessen, aber nicht verbrannt wird; beim Sühnopfer geschah letzteres, aber ersteres durfte gar nicht geschehen.

3. Das Meßopfer wird weiter auf Mal. 1, 11 gegründet: „Und an allen Orten soll meinem Namen geräuchert, und ein rein Speisopfer geopfert werden." Eine lächerliche Begründung ist dies, da aus dieser Stelle niemand so etwas wie das römische Meßopfer konstruieren würde, noch könnte (Speisopfer heißt es, nicht Sündopfer). Erst nachdem das Fündlein vom Meßopfer gemacht war und glorifiziert wurde, lag es nahe, eine solche Stelle zur Glorifikation zu mißbrauchen. Solange also nicht aus den Abendmahlsworten Christi oder sonstigen Schriftsprüchen über das Abendmahl die Lehre vom Meßopfer erwiesen worden ist, ist die Berufung auf Mal. 1, 11 ohne allen Belang. Die alttestamentliche Weissagung stellt einfach unter alttestamentlichen Typen das geistliche Opfer des Neuen Testaments in Gebet und Gottesdienst dar.

4. So töricht wie die Begründung des Meßopfers auf Mal. 1, 11 ist die auf 1. Kor. 10, 18. 21 und der aus dieser Stelle gemachte Schluß: *Mensa Domini comparatur cum altaribus genti-*

lium et mensis leviticis; ergo ipsa quoque altare est cum relatione ad sacrificium. Treffend antwortet Quenstedt[10]: *Quae consequentia? Mensa Domini comparatur cum altari; ergo est altare. Tertium comparationis hic non est sacrificium, sed participatio, ut illic cum daemonio, ita hic cum Domino.*

5. Die Begründung des papistischen Meßopfers auf Heb. 13, 10 und den aus dieser Stelle gefolgerten Schluß fertigt Quenstedt auch treffend ab mit den Worten[11]: *Hinc colligunt Pontificii: Ubi altare, ibi sacrificium. Responditur: Nec altare, Heb. 13 ab apostolo propositum, est altare aliquod externum et materiale, ad sensibilia sacrificia destinatum, sed mysticum et spirituale; prout ibi sermo Pauli totus est allegoricus.* Selbst Thomas Aquino sagt zu dieser Stelle[12]: *Altare id esse, vel Christi crucem, vel ipsum Christum, quod Apocal. 8 altare aureum vocatur.*

So hat das Meßopfer keinen Grund in der Schrift, ist ἄγραφον *et omni Scripturae auctoritate destitutum. Nec Evangelistae, nec Paulus Apostolus docent, Christum sub specie panis et vini corpus et sanguinem suum Patri coelesti obtulisse, atque hanc corporis et sanguinis sui oblationem in posterum a sacrificulis Deo faciendam instituisse* (Quenstedt[13]).

Es ist aber nicht nur ἄγραφον sondern offenbar ἀντίγραφον. Beweis:

1. Die Schrift lehrt, daß Christus sich einmal geopfert habe, die Sünde wegzunehmen (Heb. 7, 26. 27; 9, 28); nach papistischer Lehre wird aber Christus täglich geopfert.

2. Nach der Schrift gibt es nur einen Priester, Christus (Heb. 5, 5. 6; 7, 23. 24; 9, 15); die Papisten setzen neben ihn viele.

3. Die Schrift sagt: Christus habe einmal durch ein blutiges Opfer geopfert werden müssen (Heb. 9, 12. 14); nach römischer Lehre wird er oft und unblutig geopfert.

4. Die Schrift sagt, daß das eine Opfer am Kreuz allein versöhnend und sühnend sei (Joh. 19, 30; Heb. 1, 3; 5, 9; 10, 14); dagegen wird von den Papisten Christus oft un-

---

[10] *L. c., obj. dial. VIII, p. 243.*
[11] *L. c.*
[12] *L. c.*
[13] *L. c., thes. beb., p. 238.*

ter der Gestalt von Brot und Wein geopfert, um für Tote und Lebendige Vergebung zu erlangen.

Noch mag darauf hingedeutet werden, daß dem Meßopfer der Papisten in Wahrheit das Wesen des Opfers fehlt. Dazu, daß etwas geopfert wird, gehört dessen Vernichtung. Das Opfertier wird getötet, zum Teil verbrannt. Auch Christus, das wahre Gotteslamm, ist getötet worden. Das Brechen des Brotes, das Ausgießen des Weines, der mystische Genuß des Leibes und Blutes des Herrn im Meßopfer, — dies alles ist keine Kreuzigung des Herrn; es ist nicht ein wahrhaftes in den Tod geben, keine Scheidung des Leibes von der Seele, wie im Tode Christi geschah. Daher ist es auch kein Opfer. Es kann ja auch kein in den Tod geben Christi im Meßopfer stattfinden, auch kein unblutiges, weil Christus seit der Auferstehung nicht mehr dem Tode unterworfen sein kann (Röm. 6, 9). Quenstedt[14]: *Paucis; sacrificium, quod in eucharistia est, non est proprie dictum sacrificium, quia ratio sacrificio proprie dicto intrinseca et essentialis, i. e. animantis mactatio, sive rei, quae sacrificatur, substantialis destructio deest.* Und wie kann das Meßopfer als ein unblutiges ein *sacrificium propitiatorium* sein? Ein Sühnopfer, ein *sacrificium expiatorium* kann einmal nach der Schrift ohne Blutvergießen nicht geschehen (3. Mose, Kap. 4—7; 16; Heb. 9, 15. 16. 26). Bellarmin sucht die unblutige Opferung und damit das Meßopfer so zu retten[15]: *Non requiri ad quodvis sacrificium occisionem seu sanguinis effusionem, sed tantum in oblatione rei viventis, et quae in forma rei viventis offertur. Si vero sit sacrificium res inanimis, ut panis, vinum, thus et similia, sufficere rei isti convenientem consumptionem.* Dagegen: Unter Brot und Wein soll doch in Wahrheit Christus geopfert werden, also eine *res animata;* und darum kann ein für allemal ohne Blutvergießen von einer Opferung Christi nicht geredet werden. Und ohne solch blutiges Opfer ist auch Vergebung nicht zu erlangen, was doch im Meßopfer geschehen soll; Heb. 9, 22: „Und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung." Daß gar die Papisten behaupten, der Körper Christi erleide im Meßopfer durch die

---

[14] *L. c., thes. beb. 4, p. 238.*

[15] *Cf. Quenst., l. c., p. 239.*

manducatio sacramentalis des Priesters eine Veränderung, ist ganz gegen Röm. 6, 9; 1. Kor. 15, 47.

Lehrstück III.

Die Lehre von der Kirche.

(*De ecclesia.*)

Lehrpunkt I.

Die Kirche im allgemeinen.

(*De ecclesia in genere.*)

---

§ 66.

Die Kirche im eigentlichen und uneigentlichen Sinne.

(*De ecclesia stricte et late dicta.*)

LEHRSATZ.

Die Kirche im eigentlichen Sinne (s t r i c t e d i c t a) ist die eine Gemeinde der Gläubigen, im weiteren Sinne (l a t e d i c t a) die Menge aller derer, welche sich zu Wort und Sakrament halten.

PUNKT I.

Die Kirche im eigentlichen Sinne ist die Gemeinde der Gläubigen.

Anmerkung: — B e w e i s, daß die Kirche eigentlich die Gemeinde der Gläubigen sei; ist die Bezeichnung derselben als Leib Jesu Christi (*corpus mysticum Jesu Christi* — Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17; 12, 27; Eph. 1, 23; 5, 23; Kol. 1, 18). Mit dem Haupte Christo kann niemand anders als durch den Glauben verbunden sein (Eph. 3, 17; 1. Kor. 12, 3; Gal. 5, 4. 5. 6). Also ist die Kirche n u r die Gemeine derer, die den Glauben haben. Dieses bezeugt auch Matth. 16, 18. Da Christus die Gemeine gründen will auf das rechte Bekenntnis von ihm selbst, so können auch nur die die Kirche bilden, welche wahrhaftig glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist. Zeugnis geben dafür auch die E h r e n t i t e l der Kirche: Braut Christi (Joh. 3, 29; 2. Kor.

11, 2), reine Jungfrau (2. Kor. 11, 2), ein Fleisch mit dem Herrn (Eph. 5, 30), Haus des lebendigen Gottes (1. Tim. 3, 15), das geistliche Haus (1. Pet. 2, 5), lebendige Steine (Eph. 2, 20. 21; 1. Pet. 2, 5). Alle diese Bezeichnungen passen nur auf wahrhaft Gläubige, nicht auf alle, die Wort und Sakrament äußerlich brauchen. Also ist im eigentlichen Verstande nach Lehre der Schrift die Kirche die Gemeinde der Gläubigen. So lehren auch unsere Bekenntnisse[1] und unsere Dogmatiker. Calov[2]: *Ecclesia est coetus fidelium, qui sub uno capite Christo per verbum et sacramenta collectus, ditur et conservatur per eadem ad aeternam salutem.*

Da die Kirche eigentlich die Gemeinde der Gläubigen ist, so ist sie unsichtbar, gerade wie ihr Haupt, Christus, und das mit dem Haupt verbindende Band, der Glaube, unsichtbar ist, und endlich auch ihre Güter unsichtbar sind, nämlich Gerechtigkeit, Friede, Leben und Seligkeit. Und weil die Kirche unsichtbar ist, darum ist sie eben auch Glaubensartikel. Der Glaube ist ja die Gewißheit der unsichtbaren Dinge. Daß die wahre Kirche unsichtbar sei, bestätigt auch die Schrift ausdrücklich, denn sie schreibt nur Gott die Kenntnis derer zu, welche zur Kirche gehören (1. Kön. 19, 18; Röm. 11, 4; 2. Tim. 2, 19), und erklärt, daß das Kommen des Reiches Gottes sich der äußerlichen Wahrnehmung entziehe (Luk. 17, 20).

Alle die, welche leugnen, daß die Kirche eigentlich die Gemeine der Gläubigen sei, leugnen selbstverständlich auch ihre Unsichtbarkeit; so die Papisten. In seinen *Disputat.* führt Bellarmin die *haereticae sententiae* über die Kirche auf und hier unter anderen die der Lutheraner, welche[3] *malos nunquam volunt esse partes verae ecclesiae; et proinde caute Philippus non dicit, ecclesiam constare ex malis et bonis, sed dicit, malos admisceri ecclesiae.* In Punkt 9 gibt er seine Definition von der Kirche und sagt in bezug auf dieselbe: *Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio verae fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum*

[1] Augustana, Art. 7 u. 8, S. 40.
[2] *Theol. pos., p. 447.*
[3] *Tom. II, lib. III, de ecclesia militante, cap. II, 5. 6, p. 64.*

pastorem Romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Judaei, Turcae, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati . . . . Ratione tertiae excluduntur schismatici . . . . Includuntur autem omnes alii, etiam si reprobi, scelesti et impii sint. Diese Konsequenz ist natürlich, da die *infideles* nur diejenigen sind, welche das Glaubensbekenntnis äußerlich verwerfen, und da schon das bloße äußerliche Annehmen der Lehre nach papistischem Begriff *fides* ist. Bellarmin kommt dann in Punkt 10 auf den Unterschied zwischen *ecclesia visibilis* und *invisibilis* zu sprechen: *Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt.* Er schließt mit der Erklärung: *Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.* Den Beweis für die Sichtbarkeit der Kirche liefert Bellarmin in *cap. 12.* Zunächst behauptet er, daß in der Schrift sich nicht eine Stelle finde, wo mit dem Namen „Kirche" eine unsichtbare Gemeinschaft bezeichnet werde. Soll dies heißen, daß nirgends in der Schrift die Worte und Begriffe „unsichtbare Gemeinschaft" und „Kirche" miteinander verbunden werden, so ist dieser Einwurf ebenso töricht, als wenn jemand die Gottmenschheit Christi aus dem Grunde bezweifeln wollte, weil in der Schrift nirgends der Ausdruck „Gottmensch," θεάνθρωπος, gebraucht sei. Soll diese Behauptung aber nur sagen, daß die Kirche in der Schrift nirgends mit solchen Begriffen bezeichnet sei, welche sie als eine unsichtbare Gemeinschaft kennzeichnet, so ist dieselbe einfach eine unerhörte Verleugnung der Schrift. Denn Kol. 1, 18 wird die Gemeinde der Leib Christi genannt und damit, wie schon nachgewiesen, als eine unsichtbare Gemeinschaft bezeichnet; vergl. Eph. 1, 23; 5, 23; Luk. 17, 20.

Als Beweise für die Sichtbarkeit der Kirche bringt Bellarmin dann:

1. Matth. 5, 14: „Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein." Ist dieser Schluß richtig, so wäre weiter zu schließen, daß jedermann untrüglich erkennen kann,

wer ein Christ sei, und wer nicht. Damit würde aber die klar ausgesprochene Wahrheit umgestoßen, daß der Herr allein die Seinen kennt. Also ist es Mißbrauch dieser Stelle, wenn man die Sichtbarkeit der Kirche damit beweisen will. Von diesem Mißbrauch sollte auch schon dies abhalten, daß eine der Schrift unwürdige Tautologie herauskommt, wenn unter der sichtbaren Stadt auf dem Berge die Kirche verstanden wird, nämlich: Die sichtbare Kirche kann nicht verborgen oder ungesehen bleiben. In dieser Fassung würde abermals der Aussage der Schrift, nach der dem Propheten Elias die Kirche seiner Zeit gänzlich verborgen war, aufs frechste widersprochen. Die richtige Auslegung ist: Bei der auf dem Berge liegenden Stadt liegt es in der Natur ihrer Lage, daß sie gesehen wird; so liegt es in der N a t u r des Christen, daß er das Licht seines Glaubens in guten Werken sehen läßt. Und wenn er das tut, so ist er immerhin als Christ noch nicht sichtbar, noch ist sein Christentum sichtbar geworden, noch seine herrliche Beschaffenheit, daß er zur Stadt Gottes und zum himmlischen Jerusalem gehört; noch wird, wenn wir alle Christen zur Zeit so in guten Werken würden leuchten sehen, ja vor Gott selbst versammelt als nach seinem unfehlbaren Wissen und Erkennen gläubigen Leuten, damit die Kirche selbst sichtbar. Das Geistliche, Göttliche, Himmlische in allen können ja doch unsere leiblichen Augen nicht sehen. Zwei werden mahlen auf e i n e r Mühle; die eine wird angenommen, die andere verworfen. Zwei e r s c h e i n e n als solche, die das Licht des Glaubens in guten Werken leuchten lassen; und doch ist einer etwa ein Gläubiger und der andere ein Heuchler, der eine gehört zur Kirche, und der andere nicht. Und was den einen zum Glied der Kirche und des Leibes Christi macht, das Werk des Geistes und das Wesen des Glaubens, das sieht kein sinnliches, leibliches Auge.

2. Einen weiteren Beweis für die Sichtbarkeit der Kirche, der auch einigen Schein hat, bringt Bellarmin darin, daß er die Sichtbarkeit der Kirche als ein n o t w e n d i g e s E r f o r d e r n i s hinstellt. Es könne ja keine Gemeinschaft sein, wenn die, welche sie bilden sollen, sich als Genossen dieser Gemeinschaft nicht erkennen können; es könne auch niemand der göttlichen Forderung, sich der Kirche anzuschließen, nachkommen, wenn er die Kirche

nicht sehen könne. Richtig sagt dagegen Quenstedt[4]: *Quatenus aliquis ad externum coetum ecclesiae alicujus particularis pertinet, catenus etiam symbolis visibilibus illius ecclesiae utitur, et cum aliis conjungitur; quatenus vero pertinet ad ecclesiam catholicam, eatenus per vincula spiritualia, fidem nimirum et charitatem tum cum capite, quod est Christus, tum cum aliis piis sociatur. Si nulla est societas, nisi inter illos socios, qui per signa externa et visibilia sese mutuo agnoscere possunt, omnis omnino societas inter Christum et catholicam ecclesiam ejusque membra negabitur, cum Christus oculis corporeis in hac vita non videatur.* Es ist ja auch die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander nicht ein menschliches Werk, daß nach eigenem Erkennen und Wollen ein Mensch sich den Gläubigen zugesellte, sondern Gott sammelt seine Gläubigen durchs Wort und hält sie versammelt ums Wort durch Kraft des Worts in geistlicher Gemeinschaft untereinander. Und wer durchs Wort mit wahrem Glauben erfüllt ist, der ist auch der einen allgemeinen unsichtbaren Kirche angeschlossen, obschon er dieselbe mit seinen Augen weder je gesehen hat, noch auch je sehen kann. Und wer zum rechten Glauben und Erkenntnis gekommen ist und also zur unsichtbaren Kirche gehört, der soll und wird sich auch zu der Gemeinschaft derer, die den rechten Glauben bekennen, äußerlich halten, sei es, daß er in ihrer Mitte zum Kind Gottes wiedergeboren sei, oder nicht. Nebenbei ist leicht ersichtlich, daß in der Forderung, die Kirche müsse sichtbar sein, damit der Mensch dem göttlichen Gebote, sich der Kirche anzuschließen, nachkommen könne, sich der alte Fehlschluß verbirgt, daß der Mensch von Natur und noch als ein Unbekehrter alles müsse tun können, was Gott gebotsweise fordere, weil es ja sonst töricht wäre, daß es Gott fordere; so müsse z. B. der Mensch aus eigener Kraft den Anfang zu seiner Bekehrung machen können, weil Gott ihm gebiete, er solle sich bekehren. Sachlich ist ja „bekehrt werden" und „zur wahren Kirche hinzugetan werden" identisch.

Ähnlich wie die Papisten stehen auch verschiedene lutherische Kirchengemeinschaften. Manche derselben führen die widerspruchsvolle Lehre, daß die Kirche zwei

[4] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XV, sect. II, qu. II, obj. dial. VI, p. 496.*

Seiten habe; nach der einen Seite sei sie unsichtbar (Glaube), und nach der andern (Brauch der Gnadenmittel) sei sie sichtbar. Es ist aber unsinnig, daß eine Sache ihrem Wesen nach zugleich sichtbar und unsichtbar sein soll. Mit Unrecht beruft man sich da auf unsere Theologen. Diese reden nicht davon, daß die Kirche als *coetus fidelium* nach zwei Seiten betrachtet werden könne, sondern der Gegenstand der Betrachtung ist in den betreffenden Stellen der *coetus vocatorum.* Quenstedt[5]: *Non statuimus duas ecclesias, unam veram, realem et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus, unam eandemque ecclesiam, totum scil. vocatorum coetum dupliciter considerari,* ἔσωθεν *scil. et* ἔξωθεν *sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo spiritus consistentis. Priori modo etiam hypocritas et non sanctos ad ecclesiam pertinere concedimus, sed posteriori modo ac respectu solos vere credentes et sanctos ad eam pertinere contendimus.*

Ist nun die Kirche im eigentlichen Sinne auch unsichtbar, so wäre es doch gegen die Schrift, dieses so zu verstehen, als ob die wahren Gläubigen mit ihrem unsichtbaren geistlichen Wesen keinen Zusammenhang mit dem äußeren Amt des Worts und der Sakramente hätten, sondern sozusagen unter unmittelbarer Leitung und Regierung des Heil. Geistes ständen. Dieses ist die Ansicht der Schwärmer, Mystiker und Pietisten, welche sich über die sichtbare Gemeinde und das äußere Amt der Gnadenmittel erhaben dünken. Die wahren Gläubigen sind herausgeboren aus dem hörbaren Wort und sichtbaren Sakrament und werden in ihrem unsichtbaren geistlichen Wesen durch beides erhalten, deren Wesen ja freilich selbst wieder etwas Geistliches, Unsichtbares, nämlich die göttliche Wahrheit ist. Wo daher Gläubige sind, da ist Wort und Sakrament; und an beiden kann man auch die Existenz der Gläubigen, der wahren Kirche, erkennen. Die Gnadenmittel sind Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*), aber freilich nicht so, daß man mit ihrer Hilfe das einzelne Subjekt als zur Kirche gehörig erkennen könnte (sie

[5] *L. c., qu. I, ekthes. VI, p. 488.*

sind nicht *notae distinctivae*). Unsere Bekenntnisschriften haben der Terminologie nach die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht, wohl aber der Sache nach[6].

PUNKT II.

Die Kirche ist nur eine (una) von Anfang bis Ende der Welt auf dem ganzen Erdkreis.

Anmerkung: — Die Kirche ist weder durch Zeit, noch durch Raum getrennt. Die Gestalt ihrer Glieder kann nach Raum und Zeit verschieden sein, aber nicht die Kirche selbst. Es ist wohl der Zustand der noch auf Erden glaubenden und kämpfenden Kirche (*ecclesia militans*) anders als der der im Himmel triumphierenden Kirche (*ecclesia triumphans*). Aber beide sind doch eine Kirche (Heb. 12, 22. 23). Eine kämpfende heißt die Kirche wegen ihres Kampfes gegen Satan (Eph. 6, 10. 11; 1. Pet. 5, 8. 9), Welt (1. Joh. 5, 4) und Fleisch (Röm. 7, 14. 15; Gal. 5, 17). Triumphierende Kirche heißt sie nach Off. 2, 10; 4, 4. Die Kirche ist nur eine (*una*), denn sie ist von dem einen Herrn, durch die eine Taufe in den einen mystischen Leib unter das eine Haupt zusammengebracht, von dem einen Geist in Einigkeit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zusammengehalten (Eph. 4, 5); sie bekennt einen Glauben und wird durch eine Berufung zu einem und demselben himmlischen Erbe berufen.

Alles, was neben dem Genannten als zur Einheit der Kirche gehörig gefordert wird (gleiche Zeremonien, Verfassung usw.), wird gegen die Schrift gefordert. Der Papismus fordert als Einheit vor allen Dingen die hierarchische Verfassung unter dem einen sichtbaren Haupt, dem *pontifex summus Romanus*. Bonifazius VIII sagt: *Subesse Romano pontifici esse de necessitate salutis.* Gegen die Forderung dieser Einheit sagen unsere Dogmatiker:

1. Eine solche monarchische Form der Kirche sei nicht notwendig und von Christo nicht geordnet, der Matth. 28, 19 allen Aposteln den gleichen Beruf gibt.

2. Christus habe niemals Petrum zum Haupt der Kirche gemacht.

---

[6] Apol., S. 152, 5; S. 153, 9-11; S. 155, 18.

In dem Attribute der Einheit (*unitas*) liegt eigentlich ein Zweifaches, daß die Kirche nämlich die in sich ungeteilte und fest vereinigte ist, und daß sie die eine oder einzige ist, neben der es keine andere gibt, wie es vor ihr keine andere gegeben hat, noch nach ihr geben wird. Diese eine Kirche ist immer gewesen und wird immer sein (Matth. 16, 18).

PUNKT III.

Diese eine Kirche ist auch die heilige (una sancta).

Anmerkung: — So bezeugt es die Schrift 1. Kor. 6, 11; 14, 33; Off. 11, 2. Heilig ist ihr Haupt (Heb. 7, 26), welches auch die Glieder heilig macht (Joh. 17, 19). Sie ist mit einem heiligen Beruf berufen und von der Welt ausgeschieden (2. Tim. 1, 9). Das heilige Wort Gottes ist ihr anvertraut (Röm. 3, 2); der Heil. Geist wirkt in ihr alles, was alle Schriftsprüche bezeugen, welche Glauben, Rechtfertigung, Wiedergeburt als Werk des Geistes bezeichnen. Nach der Schrift ist es auch gewiß, daß die Kirche als *ecclesia sancta,* oder als *congregatio sanctorum,* im vollen Sinne nur nach dem adäquaten Grunde bezeichnet wird, daß sie nämlich in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, auch zugleich die vollgültige Heiligkeit hat; vergl. Eph. 5, 26. 27; Joh. 13, 10; 15, 3; 17, 17; 1. Kor. 6, 11; 14, 33.

Falsch ist es, wenn die Papisten die *sanctitas doctrinae* und die *sanctitas vitae* mit Ausschluß gerade der inneren Heiligkeit durch die Rechtfertigung im Glauben zum Grunde machen, daß die Kirche eine heilige heißt. Denn so gewiß die der Schrift gemäße Lehre eine vollkommene Heiligkeit hat, und diese *sanctitas doctrinae* mit zu den *causae remotae* gerechnet werden kann, weshalb die Kirche als heilige bezeichnet wird, so gewiß ist, daß die von Gott geforderte *sanctitas vitae,* weil stets unvollkommen, niemals als vollberechtigter Grund für die Bezeichnung der Kirche als *sancta* gelten kann, und daß die aus der Rechtfertigung hervorgehende vollkommene Heiligkeit, die ja die Heiligkeit Christi ist; der adäquate Grund für die Bezeichnung der Kirche als einer heiligen ist.

PUNKT IV.

Die eine heilige Kirche, oder Gemeinde der Heiligen, ist auch die allgemeine Kirche (ecclesia universalis, catholica).

Anmerkung: — So bezeugt es die Schrift Matth. 16, 18; Eph. 1, 22; 5, 24—27; 1. Tim. 3, 15. Es liegt diese *universalitas* schon im Begriff der Einheit. Gibt es nur eine Kirche, für die die ganze Menschheit bestimmt ist, so muß sie ja *universalis, catholica* sein. Als solche allgemeine Kirche umfaßt sie nicht nur die Gläubigen aller Orte zu einer bestimmten Zeit (so verstanden ist sie *ecclesia universalis sensu relativo*), sondern, wie es eben aus ihrer Einheit schon folgt, die Gläubigen aller Orte zu allen Zeiten, die jemals durchs Evangelium berufen wurden (dies ist *ecclesia universalis sensu absoluto*); vergl. Apologie[1].

In dem Attribut der Allgemeinheit der Kirche liegt nun aber nicht nur dieses, daß sie alle Völker der Erde umfaßt, sondern auch, daß sie immer dieselbe Lehre und dieselben Sakramente hat, was auch schon in der Einheit begründet liegt. Unsere Dogmatiker fassen dies so: *Ecclesia dicitur catholica vel ratione qualitatis, propter doctrinam et fidem* (und selbstverständlich der wesentlichen Gleichheit der Sakramente), *vel ratione quantitatis ob diffusionem per universum terrarum orbem.*

In beiden Beziehungen hat die allgemeine Kirche einen Gegensatz; bezüglich der *qualitas* ist der Gegensatz die Sekte, die den einen Glauben nicht bekennt, bezüglich der *quantitas* die *ecclesia particularis,* die Sonderkirche, die Einzelgemeinde. Es muß aber festgehalten werden, daß der letztere ein ungenauer Gegensatz ist. Denn in der *ecclesia particularis* ist ja immer wieder enthalten die *ecclesia universalis;* und was die *ecclesia particularis* zu einer solchen macht, ist nichts Wesentliches, das zum Wesen der Kirche gehört, oder es auch nur berührt, sondern etwas Unwesentliches, Akzidentelles. Doch machen wir den Unterschied der einen *stricte* verstandenen Kirche als allgemeiner und partikularer auf Grund der Schrift, welche Matth. 16, 18 und and. Stellen die Kirche offenbar als *ecclesia catholica,* oder *universalis,* bezeichnet, und doch auch wieder eine Anzahl an einem bestimmten Orte lebender Gläubigen als Gemeinde oder Kirche, bezeichnet (Röm. 16, 5; 1. Kor. 1, 2; Gal. 1, 2. 22).

Die eine katholische Kirche heißt eine christliche, weil

[1] S. 153, 10; 155, 20 (lat. Text).

sie Christus gegründet hat (1. Kor. 3, 11; Eph. 2, 20); apostolisch heißt sie, weil sie von den Aposteln gepflanzt ist und auf der Lehre der Apostel ruht (Eph. 2, 20).

Daß die Allgemeinheit der Kirche an etwas anderem hange als an der Allgemeinheit der Lehre der Schrift und der schriftgemäßen Sakramente, ist römische und romanisierende Ketzerei.

PUNKT V.

Die eine heilige Kirche Gottes ist unfehlbar (infallibilis).

Anmerkung: — Die Kirche kann nach Aussage der Schrift nicht in Irrtum fallen (Matth. 16, 18; 24, 24; Mark. 13, 22); vergl. Apologia[1]. Gerhard sagt[2]: *Nunquam tamen tota ecclesia sic errat, ut non sint, qui simplicem verbi ductum sequentes Spiritus sancti directione et efficaci operatione in veritate et fide eo modo sanctificentur, ut fundamentum salutis retineant, ab erroribus fundamentalibus immunes perseverent, ac virtute Dei per fidem ad salutem conserventur, licet illi nonnunquam pauci sint, ac persecutionibus et corruptelis publice grassantibus ita lateant, ut publice coram mundo non agnoscantur (Matth. 16, 18; 24, 24; 28, 20).* Unter dem *coram mundo* kann Gerhard natürlich nur das verstehen, daß in Zeiten des grassierenden Verderbens die *notae ecclesiae,* die von dem Vorhandensein der Kirche zeugen, fehlen, denn an sich ist die Kirche ja selbst in den blühendsten Zeiten der Welt nicht erkennbar.

Mit dem völligen Verfall der Kirche in Irrtum würde diese selbstverständlich untergehen. Denn die Wahrheit im Glauben haben ist ja das Wesen der Kirche, ohne welches sie überhaupt nicht ist. Mit der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Kirche (immer auf die *ecclesia stricte dicta* bezogen) hängt ihr stetiges Bestehen zusammen, wie unsere Augustana bekennt[3]: „Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben."

Daß die Kirche nicht untergehen kann, ist begründet in der Leitung und Beschützung des Herrn (Luk. 1, 33; 1. Tim. 3, 15), sowie in der besonderen Zusage des Herrn (Matth. 16, 18).

---

[1] 155, 20; 156.
[2] *Loci, tom. XI, loc. XXIII, cap. IX, § CIV, p. 143.*
[3] Art. VII, S. 40.

Nach allen bisher aus der Schrift aufgeführten Eigenschaften der Kirche ist gewiß, daß außerhalb der Kirche (nämlich der Kirche *stricte dicta*) niemand kann selig werden, weil es außerhalb derselben kein Heil gibt. Dies bezeugt die Schrift, indem sie sagt, daß niemand selig werde, der nicht glaube, vergl. Eph. 2, 12; 4, 16; 5, 8; 1. Pet. 2. 9.

In Antithese zu dieser schriftgemäßen Lehre von der Infallibilität der Kirche steht die papistische Lehre, und zwar sowohl bezüglich der Kirche, von welcher sie Unfehlbarkeit lehrt, als auch bezüglich des Grundes ihrer Unfehlbarkeit. Denn erstlich legt der Papismus der sichtbaren römischen Partikularkirche die Unfehlbarkeit bei, während diese nach der Schrift nur der *ecclesia stricte dicta* zukommt. Sodann aber nimmt der Papismus als Grund der Unfehlbarkeit nicht den in der Schrift gelehrten an, daß nämlich die Gläubigen und die Erwählten vor dem Versinken in Irrtum von Christo bewahrt bleiben, sondern die Unfehlbarkeit des römischen Priestertums, d. h. die Unfehlbarkeit des Papsttums. Zwar sagt Bellarmin[4]: *Nostra igitur sententia est, ecclesiam absolute non posse errare, nec in rebus absolute necessariis, nec in aliis, quae credenda, vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in Scripturis, sive non; et cum dicimus, ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum, ita ut sensus sit ejus propositionis, ecclesia non potest errare, id est, id, quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide; et similiter id, quod docent omnes episcopi, tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide.* Aber es wird auch offen die Unfehlbarkeit des Priestertums als Ursache der Unfehlbarkeit der Kirche hingestellt. Bellarmin[5]: *Jam quod etiam ecclesia repraesentativa* (ihre Repräsentanten sind eben die *episcopi*) *non possit errare, probatur primo, quia si omnes episcopi errarent, tota etiam ecclesia erraret, quia tenentur populi sequi suos pastores, dicente Domino Luc. 10, 16: Qui vos audit, me audit . . . . . Nam ecclesia non docet, nec decernit quidquam, nisi per suos pastores,*

[4] *Disp., tom. II, lib. III, de ecclesia militante, cap. XIV, 4, p. 88.*

[5] *L. c., 15, p. 89.*

sicut quodlibet corpus per suum caput. Daher polemisiert[6] Bellarmin eifrigst gegen den Satz, daß das ganze Predigtamt irren könne, wie ihn Quenstedt ausspricht[7]: *Distinguendum inter universalitatem episcoporum et doctorum, quantovis numero, quantalibet sanctitate, doctrinaque pollentem, et inter universalitatem omnium fidelium; non illis, sed his Christus hoc privilegium et hanc promissionem dedit, ut errare non possint.* Also die eine allgemeine Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, kann nicht in Irrtum versinken, aber mit den Trägern des Priestertums kann es geschehen. Den Beweis führen unsere Dogmatiker:

1. aus 1. Kön. 22, 23, wo berichtet wird, daß 400 Propheten (V. 6) irrten und Micha allein übrig war;

2. aus 1. Kön. 19, 10, wo Elias spricht: „Ich bin allein übergeblieben." Diese Worte bezeugen, daß Elias nichts von einem Häuflein noch gläubiger Israeliten und jedenfalls nichts von einem rechtlehrenden Predigtamt sah.

3. Aus Jes. 56, 10, wo es von den Lehrern und Propheten heißt: „Alle ihre Wächter sind blind, sie wissen alle nichts."

4. Aus Mark. 14, 64, nach welcher Stelle das gesamte Predigtamt, Hohepriester mit ihren Priestern, den Herrn verdammten, während gleichzeitig alle Apostel den Glauben verloren (Mark. 16, 14; Matth. 26, 31).

Bellarmins Polemik findet sich Kap. XVI und XVII in der angegebenen Stelle. Er erwähnt, daß auch römische Theologen gelehrt hätten: *In passione Domini non mansisse veram fidem, nisi in sanctissima virgine Maria, idque significari credunt una illa candela, quae sola accensa conservatur, in triduo ante Pascha in officio nocturno.* Er setzt hinzu: *Sed haec satis levia sunt, nec magno negotio refellentur.*

Gegen die Beweise unserer Dogmatiker wendet Bellarmin ein, daß neben den 400 falschen Propheten in Israel ohne Zweifel doch noch rechte Propheten daselbst werden gewesen sein. Und dies wird kaum in Abrede zu stellen sein. In bezug auf das Beispiel des Elias (1. Kön. 19, 10) sagt er: *Negatur consequentia*

---

[6] *L. c., cap. XVII, p. 94.*

[7] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XV, sect. II, qu. III, ekthes., dist. VI, p. 497.*

et antecedens hujus argumenti. Consequentia quidem, quia non est eadem ratio populi Judaeorum, et populi christianorum. Nam populus Judaeorum non erat ecclesia universalis, ut est populus christianorum, sed particularis. Er führt als Beweis Melchisedek und Hiob an. Auf diesen Einwand erwidert Gerhard[8]: *Non negamus aliquam esse disparitatem inter ecclesiam israeliticam veteris et ecclesiam christianam novi testamenti, quam disparitatem exposuimus superius § 34; interim tamen in eo tertio conveniunt, quod si illa ecclesia obscurari, ad paucitatem redigi, et publicum ejus ministerium corrumpi potuit, tum et huic idem contingere possit. Neque enim alius Deus, alia doctrina, alia fides, alia spes ecclesiae veteris, quam novi testamenti . . . . . Quod Bellarminus urget, ecclesiam israeliticam non fuisse universalem, ambigue dicitur.* Sie war, führt er aus, nicht universale Kirche wie die christliche, zu der aus allen Völkern Glieder gesammelt werden, und die nicht durch die engen jüdischen Grenzen eingeschränkt ist. Aber führt er aus: *Quia Deus nullas alias particulares ecclesias illo tempore habuit, quam judaicam, ideo hoc sensu et respectu recte dicitur universalis, continuit enim complexu suo particulares ecclesias in civitatibus et domibus collectas, ac quotquot ex gentibus ad verum Deum convertebantur, illi erant membra hujus ecclesiae israeliticae, cui si non loco et externa societate, tamen desiderio, animo, affectu et interna societate conjuncti fuerunt; publicum divini cultus exercitium in sola israelitica ecclesia erat, nuspiam alibi templum, sacerdotium, sacrificia Deo grata et placentia.* Die Instanz des Melchisedek und Hiob weist er richtig ab mit der Bemerkung: *Melchisedecus et Jobus omnium consensu vixerunt ante ecclesiae illius constitutionem.* Endlich ruft Gerhard aus: *Et quos quaeso nominare nobis poterit Bellarminus, qui inter gentes fuerint vere fideles, et habuerint publicum ac peculiare divini cultus exercitium ab omnibus corruptelis liberum, cum ecclesia israelitica et judaica idololatria esset corrupta? Falsum ergo et absurdum est, quod Bellarminus asserit: Etiamsi universa Judaeorum synagoga defecisset, non tamen continuo omnem Dei in terris ecclesiam defecisse.* Noch sucht Bellarmin seine Sache zu retten mit der Bemerkung: *Heliam non loqui de omni populo Judaeorum, sed solum de illa parte,*

[8] *L. c., cap. VIII, § LXXXIX, p. 113.*

quae subjecta erat regi Samariae. Er folgert dies daraus, daß zur Zeit des Propheten Elias in Juda die Könige Asa und Josaphat regierten, welche gottesfürchtig waren. Und Gott sage ja ausdrücklich: „Ich will lassen überbleiben 7000 in Israel." Es sei also von Juda gar nicht die Rede. Hier findet Bellarmin seine Widerlegung in Röm. 11, 2, wo Paulus offenbar das Wort „Israel" nicht auf das Teilkönigreich Israel, sondern auf das ganze Israel wendet. Auch sehen wir ja aus der Geschichte der Könige, daß Asa und der noch trefflichere Josaphat von Juda den Höhendienst und das Opfer auf den Höhen (1. Kön. 22, 44) nicht abtaten, und daß bereits unter Joram (2. Chron. 21, 6) wieder voller Götzendienst in Juda einriß. Und sehr wohl kann Elias noch die ersten Regierungsjahre Jorams erlebt haben, und damit eine Zeit, wo es tatsächlich kein reines Predigtamt in der Kirche des Alten Testaments gab. Somit kann Bellarmin das aus der Zeit Elias hergenommene Argument unserer Dogmatiker nicht entkräften.

Ebenso kann er das aus Jes. 56, 10 genommene Argument nicht entkräften mit der willkürlichen Behauptung: *Verba illa prophetarum esse figurata, et dirigi quidem ad omnes, non tamen revera intelligi debere de omnibus, sed de multis, ut supra diximus.* Warum es so müsse verstanden werden, macht Bellarmin allerdings nicht klar. Daß er zum Notbehelf einer so willkürlichen Ausflucht greift, zeigt aber nur, wie unwiderleglich die Beweisstelle ist.

In bezug auf Mark. 14, 64 macht Bellarmin gar nicht den Versuch, zu beweisen, daß zu der Zeit nicht das ganze Predigt- und Priesteramt verderbt war; aber, sagt er, dies verschlage nichts, daß alle in Irrtum versunken waren, da bereits Christus da war und lehrte. Damit ist aber keineswegs Mark. 14, 64 entkräftet als Beweisstelle für den Satz, daß das ganze öffentliche Predigtamt in Irrtum verfallen könne, da Christus das gewöhnliche, ordnungsmäßige Priestertum gar nicht hatte (Heb. 7, 13. 14) und selbst ja das Priestertum seiner Zeit als rechtmäßig anerkannt.

PUNKT VI.

Unter der Kirche im uneigentlichen Sinn (ecclesia late dicta) verstehen wir die ganze Menge der durchs Wort

berufenen und um das Wort versammelten Menge (*coetus visibilis vocatorum*).

Anmerkung: — In diesem Sinne ist die Kirche eine Gemeinschaft, in welcher Gute und Böse miteinander vermischt sind. Diesen Charakter trägt sie sowohl als über die Welt verbreitetes Ganzes (*ecclesia late dicta universalis*), wie auch als Teil (*ecclesia late dicta particularis*). Der Kirche als einer solchen sichtbaren Gemeinschaft kommt der Name „Kirche" nur uneigentlich zu, indem ihr der Name gegeben wird, der eigentlich (*proprie et principaliter*) nur einem Teil, nämlich den Gläubigen, zukommt. Die äußere Gemeinschaft wird also synekdochisch, nämlich *pars pro toto,* Kirche genannt. Aber die Schrift selbst gibt dem *coetus visibilis vocatorum* den Namen „Kirche" (Matth. 18, 17: „Sage es der Gemeine"). So kann ein Mensch doch nur an die sichtbare Menge der ums Wort Versammelten gewiesen werden. Ferner tut dies die Schrift 1. Kor. 1, 2; 12, 28; Apg. 20, 28. Selbst die Menge derer, welche zum größten Teil in Irrtum verfallen ist, wird um der in ihr verborgenen Gläubigen willen noch Kirche genannt (Gal. 1, 2).

Daß mit dem Unterschied von *ecclesia stricte* und *late dicta* nicht zwei Kirchen gesetzt seien, sondern nur eine, ist schon bei der Unterscheidung zwischen *ecclesia visibilis* und *invisibilis* gesagt. Es ist nur die Betrachtung der einen Kirche nach ihrem Wesen als Gemeinde der Gläubigen (*ecclesia stricte dicta*) und nach ihrer Existenzart in der Welt, da sie verborgen ist im Haufen der Berufenen, und mit allen Berufenen, von welchen doch viele nicht glauben, in eins zusammengefaßt wird (*ecclesia late dicta*).

Die *ecclesia late dicta* unterscheiden wir als die *vera* und *falsa.* Dieser Unterschied ist kein absoluter, als wäre die *ecclesia vera* wahrhaft die Kirche, die *falsa* überhaupt gar nicht Kirche, sondern dieser Unterschied ist relativ (*distinctio relativa* oder *privativa*). Die wahre Kirche ist diejenige äußere Kirchengemeinschaft, welche die zum Heil nötigen Glaubensartikel rein lehrt und die Sakramente recht verwaltet; die falsche Kirche (*ecclesia falsa, impura, corrupta*) ist die, in welcher die Glaubenslehre vermischt ist mit Irrtum und die Sakramente nicht

recht, d. h. nicht in rechter Weise und zum rechten Zweck verwaltet werden (*non recto modo et fine administrantur*).

Hier ist nun ein Hauptsatz unserer Kirche: Auch in der unreinen, verderbten Kirche können Kinder Gottes geboren und also Menschen selig werden, wenn nur überhaupt noch wesentlich Gottes Wort darinnen gelehrt und die Taufe wesentlich richtig, d. h. nach der Ordnung des Herrn verwaltet wird; vergl. Apologie[1]. Diese Lehre hat ihren gewissen Grund in der Schrift Röm. 11, 3; 1. Kön. 19, 10. 14; vergl. Luther[2]: „Meinst du nicht, daß Gott unter dem Papsttum jetzt auch, wie in Israel unter Ahab die 7000, haben könne, die Samen erhalten, obgleich die Pfaffen und Mönche in der Christenheit eitel Teufelslehrer gewest und in die Hölle gefahren sind? Es sind gar viele Kinder und junges Volk gestorben in Christo. Denn Christus hat mit Gewalt unter seinem Widerchrist die Taufe, dazu den bloßen Text des Evangeliums auf der Kanzel und das Vater Unser und den Glauben erhalten, damit er gar viele seiner Christen und also seine Kirche erhalten und den Teufelslehrern nichts davon gesagt." Ebenso in der Schrift von der Winkelmesse[3]: „Wo nun solche Stücke (Taufe, Evangelientext auf der Kanzel, Absolution, Psalter, Vater Unser, gute Lieder) geblieben sind, da ist gewiß die Kirche und etliche Heilige blieben. Denn es ist alles die Ordnung und Früchte Christi, ausgenommen der Raub der einigen Gestalt. Darum ist hie gewiß Christus bei den Seinigen gewest mit seinem Heil. Geist und in ihnen den christlichen Glauben erhalten."

Somit versteht die lutherische Kirche den Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* anders wie die römische Kirche. Diese versteht ihn von der römischen Partikularkirche; die lutherische Kirche aber versteht ihn vom ganzen Haufen der Berufenen, weil allerdings nur innerhalb des Haufens der Berufenen, also innerhalb der sichtbaren Christenheit, es eine Berufung durch Wort und Sakrament gibt, also auch nur innerhalb dieses *coetus universalis*

---

[1] S. 153, 9. 10. 11; S. 155, 19. 20.

[2] Beantwortung der Frage, ob die Heiligen für uns bitten, an Wenzeslaus Link. Leipz. Ausg., XX, 236.

[3] Leipz. Ausg., XXI, 46.

vocatorum die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen und Erwählten zu suchen ist.

PUNKT VII.

Das Dasein oder Vorhandensein der unsichtbaren Kirche wird erkannt an dem Wort Gottes und den Sakramenten; mit andern Worten: Das Wort Gottes und die Sakramente sind die notae ecclesiae.

Anmerkung: — Daß da, wo die Predigt des Evangeliums erschallt und die Sakramente der Einsetzung gemäß verwaltet werden, Kinder Gottes als gewiß vorhanden anzunehmen sind, lehrt die Schrift. Denn nach Matth. 28, 19; 1. Pet. 1, 23; Röm. 10, 14; Tit. 3, 5; 2. Kor. 4, 5. 6; Joh. 8, 31 werden die Kinder Gottes, welche die Kirche ausmachen, durch Wort und Sakrament gezeugt, geboren und erhalten. Da nun Gottes Wort niemals ohne seine von Gott gewollte Wirkung bleibt (Jes. 55, 10. 11) und durch die Taufe gewiß wenigstens die unmündigen Kinder wiedergeboren werden (Mark. 10, 14. 15; Matth. 18, 3), so ist nicht zu zweifeln, daß da Kinder Gottes seien, wo das Evangelium recht gepredigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden; oder, um es anders zu sagen: Man kann aus Wort und Sakrament als untrüglichen Kennzeichen auf das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche schließen.

Aber ebenso kann man aus ihnen als Unterscheidungszeichen auch zwischen der wahren und falschen sichtbaren Kirche unterscheiden. Wir erklären ja darnach, wie in Punkt VI ausgeführt ist, die sichtbare Kirche für die *ecclesia vera*, welche rechte Lehre und reines Sakrament hat; und die, welche sich dessen nicht rühmen kann, erklären wir für *falsa*. Sofern Wort und Sakrament noch wesentlich vorhanden sind, sind sie *notae* der *ecclesia invisibilis;* sofern aber Wort und Sakrament rein oder nicht rein vorhanden sind, sind sie *notae* der *vera* und *falsa ecclesia visibilis*, also der Beschaffenheit der sichtbaren Kirche.

Nun ist gewiß, daß es keine sichtbare wahre und reine Kirche auf Erden gibt, wenn es nirgends einen *coetus visibilis vocatorum* mit öffentlicher, reiner Predigt und öffentlichem rechtem Sakrament gibt. Es entsteht somit die

Frage: Wie steht es in dem Falle, daß es nirgends auf Erden öffentliche reine Predigt und Sakramentsverwaltung gibt, einmal um die *notae ecclesiae* und sodann um das Vorhandensein der Kirche? Kann in dem gegebenen Falle, also beim Fehlen der offenbaren Kennzeichen, noch eine Kirche Gottes im wahren Sinne angenommen werden, da doch eben das Dasein und Vorhandensein aus den Kennzeichen soll geschlossen werden? Oder wenn, wie es in Wirklichkeit doch ist, nach Gottes Wort in dem gegebenen Fall doch feststeht, daß es bei völlig verderbtem öffentlichem Predigtamt doch eine wahre unsichtbare Gemeinde noch geben kann, ja geben muß, ist dann nicht der siebente Art.[1] unserer Augustana zu beanstanden: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit müsse eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden"? Wir antworten:

1. Die Definition in Art. VII gibt den idealen Stand der Dinge, wie ihn Gott eigentlich will, wie er aber durch die Schuld der Sünder niemals ist. Es ist aber selbstverständlich, daß die Definition in Art. VII so, wie sie ist, eben sein muß. Denn wenn man eine Definition gibt, d. h. die Merkmale einer Sache zusammenstellt, so bestimmt man notwendig die Merkmale nicht nach den zufälligen, durch Verhältnisse verschiedenen Graden der Vollkommenheit, sondern nach dem höchsten Grad der Vollkommenheit. So erklärt auch Gerhard, daß die Definition in Art. VII nicht anders lauten könne, weil *definitiones, regulae et canones dari debeant de idea*. So, wie wir ihn erklären, und nicht anders müssen es die Kirchenväter in Art. VII gemeint haben. Sie sagen, es müsse immer eine Kirche sein; und zugleich war ihnen doch nicht verborgen, daß es Zeiten gegeben, wo es öffentlich keine reine Predigt des Evangeliums und keine in allen Stücken rechte Verwaltung der Sakramente gab.

2. Unter der reinen Predigt des Evangeliums, welche Kennzeichen der Kirche ist, ist nicht gerade nur die öffentliche Predigt der Pastoren zu verstehen, sondern auch das gemeinsame schriftgemäße Bekenntnis, das noch vorhanden ist, wenn dasselbe auch

[1] S. 40.

von dem öffentlichen Predigtamt mag ganz verworfen werden. Es ist ja auch die öffentliche, richtige Predigt der Pastoren zum Bau und zur Erhaltung der unsichtbaren Kirche nicht absolut erforderlich (1. Kön. 19, 10. 14). Es kann, wie in Zeiten schwerer Verfolgung geschehen ist, durch das bloße Lesen der Heil. Schrift oder durch irgendwelche verborgene Mitteilung der seligmachenden Lehre die Kirche erhalten werden.

In Antithese zur schriftmäßigen Lehre, daß allein reine Predigt und rechte Sakramentsverwaltung die *notae ecclesiae* seien, stehn die Papisten, teils durch Verwerfung dieser beiden *notae,* teils durch Setzung anderweitiger, in der Schrift nicht gegebener *notae.* Bellarmin erklärt die von unserer Augustana aufgestellten *notae* für *non sufficientes ullo modo,* und gibt die *verae notae,* deren nach seiner Zählung fünfzehn sind[2]: *Nomen ecclesiae catholicae, antiquitas, duratio diuturna, amplitudo, successio episcoporum, conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua, membrorum unio inter se et cum capite (papa), sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sanctitas vitae, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum* (lobende Äußerungen von Heiden, wie sie bei Plinius, Josephus u. and. über die alte Kirche angeführt werden), *infelix exitus eorum, qui ecclesiam oppugnant* (wofür Pharao, Julianus Apostata angeführt werden, die es doch mit der Papstkirche gar nicht zu tun hatten; auch Luther und Calvin werden angeführt, denen ein schreckliches Ende angedichtet wird), *felicitas temporalis eorum, qui ecclesiam defenderunt.*

Eine der richtigen *notae* nennt Bellarmin auch, nämlich *conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua;* aber gerade diese fehlt der römischen Kirche, da sie die Rechtfertigungslehre Christi und der Apostel verwirft. Daß die übrigen nach der Schrift nicht *notae* sind, ist ebenso gewiß wie dies, daß derselben die römische Kirche, Papst, Klerisei und die große Masse des Kirchenvolkes angesehen, oft lange Perioden hindurch sich wahrlich nicht rühmen konnte, z. B. der *sanctitas vitae.* Es können auch nach anerkannten Vernunftgründen die angeführten Dinge nicht *notae* sein. Denn gewiß ist dies: *Notae debent esse notiores re notata*

[2] *Disp., tom. II, lib. IV, de notis ecclesiae, p. 95 ff.*

Aber *antiquitas, duratio* usw. sind doch nicht *notiores re notata*, nämlich *ecclesia*. Gewiß ist ferner richtig der Grundsatz: *Notae debent esse propriae et inseparabiles.* Aber z. B. der Name *ecclesia catholica* war doch nicht immer vorhanden; in der ältesten Zeit der Apostel kennt man ihn nicht. Andere *notae* sind eben nicht *propriae ecclesiae*. So kommt *antiquitas* nicht ausschließlich der Kirche, sondern auch dem Reich des Teufels zu; *antiquitas* kann also nicht *nota ecclesiae* sein. Auch ist *antiquitas* allein ohne rechte Lehre auch ohne Wert. Die *duratio diuturna* kann auch nicht *nota ecclesiae* sein, denn sonst wären Juden und Mohammedaner auch die Kirche, da *duratio* ihnen auch zukommt. Die *amplitudo* war nicht *nota* der ersten Kirche (1. Kor. 1, 26); sie kann daher überhaupt nicht Kennzeichen der Kirche sein. Die erste Kirche hatte keine prächtigen Tempel; und die *multitudo* ist am wenigsten Kennzeichen nach dem ausdrücklichen Wort des Herrn (Matth. 20, 16; 2. Thes. 2, 3; Luk. 18, 8; 12, 32 (kleine Herde); Matth. 7, 14). *Multitudo* ist vielmehr Kennzeichen der Rotte Satans (Off. 13, 3. 8; 17, 15; Matth. 7, 13). Die *successio episcoporum* ohne *successio in vera doctrina* ist wertlos. Die Juden zur Zeit Christi hatten auch die *successio episcoporum;* und doch waren sie nicht die Kirche, sondern die Welt (Joh. 16, 20). Auch auf dem römischen Stuhl haben arge Ketzer gesessen. Was die *conspiratio in doctrina cum antiqua ecclesia* anlangt, so ist sie mit der Apostelkirche nicht vorhanden; rekurriert man aber, wie die Römischen tun, auf Kirchenväter, so sind diese nicht die älteste Kirche. Quenstedt: *Ecclesia fuit, antequam patres essent.* Die *unio* findet sich auch unter den Bösen, war auch unter den Baalspfaffen gegen Micha (1. Kön. 22, 13), unter den Götzendienern der Diana (Apg. 19, 29). Dagegen kann Zwietracht sein zwischen denen, die wirklich die Kirche sind, so wegen des Passah zwischen den Orientalen und Okzidentalen. Und wie steht es mit der *unio* in der römischen Kirche selbst? Die Spanier und Italiener stellten den Papst über das Konzil, die französischen Bischöfe taten das Gegenteil. Die *sanctitas doctrinae* kommt nur der Lehre zu, wenn sie recht ist nach der Schrift; das aber gilt gerade von der römischen Lehre nicht. Was die *efficacia doctrinae* anlangt, so kann der Umstand allein, daß die Lehre im Schwange geht und

viel Bekenner hat, nicht Kennzeichen der Kirche sein, denn auch die Lehren Satans haben gewaltigen Fortgang und gewaltigen Anhang. Die *sanctitas vitae* kann auch nicht Kennzeichen der Kirche sein, denn die innerliche Heiligkeit ist unsichtbar und die äußerliche ist Frommen wie Heuchlern gemeinsam. Wäre aber wirklich die Heiligkeit des Lebens ein Kennzeichen der Kirche, so führe die Papstkirche sehr übel mit ihren Päpsten: Johann XII., Johann XXIII., Alexander III. und IV., Bonifazius VIII. und Innozenz VIII., über welchen der Vers ist:

Octo Nocens pueros genuit totidemque puellas,
Hunc merito poterit dicere Roma patrem.

Was die *miracula* betrifft, so gesteht Bellarmin selbst zu: *Ante ecclesiae probationem non esse evidens aut certum certitudine fidei de ullo miraculo, quod sit verum miraculum.* Ebenso, wie mit den andern, steht es mit dem *lumen propheticum,* denn dieses fand sich nur zur Zeit der Pflanzung der Kirche; und überdies haben auch solche prophezeit, welche gar nicht zur Kirche gehörten, z. B. Bileam (4. Mose, 23). Die *confessio adversariorum* ist etwas so Zufälliges, Sporadisches, daß es schlimm stände, wenn dieselbe sollte ein Kennzeichen der Kirche sein. Wäre sie es, so führe die lutherische Kirche so übel nicht, da sie sich doch günstiger Bekenntnisse ausgesprochener Papisten zu erfreuen hat. Was die beiden letzten Kennzeichen betrifft, so braucht man bezüglich des *infelix exitus* der Feinde nur auf Trajan, Aurelius, Antonius Pius, Septimus Severus, und bezüglich der *felicitas eorum, qui ecclesiam defenderunt,* nur auf Josias, die Apostel und die Kreuzfahrer hinweisen, um zu zeigen, wie übel es damit bestellt ist (Ps. 73, 3—5).

In derselben Antithese, was nämlich die Verwerfung der schriftgemäßen Kennzeichen der Kirche betrifft, stehn auch die Sozinianer. Sie erklären, rechte Lehre sei nicht *nota,* sondern *forma ecclesiae, quae dat ecclesiae suum esse.* Ähnlich stehn auch die Arminianer.

In Antithese stehn auch diejenigen romanisierenden Lutheraner (Breslauer, Buffaloer), welche fordern, daß die Kennzeichen der Kirche immer in ihrer idealen Vollkommenheit vorhanden sein müssen, und, indem sie zugleich als Kirche den *coetus vocatorum* setzen, konsequent die

rein lehrende lutherische Partikularkirche zu der einen Kirche Gottes machen, außerhalb derer kein Heil ist. Sie lehren zugleich, daß alle wirklichen Kinder Gottes, welche außerhalb der sichtbaren lutherischen Kirche stehn, doch in Wahrheit die ganze Lehre der lutherischen Kirche haben.

In Antithese steht auch die neuere und neueste Theologie, und zwar:

a. bezüglich des Wesens der *notae*, sofern sie unter der Predigt des Evangeliums nicht die dem Wort der Schrift entsprechende, sondern die, wie es meist ausgedrückt wird, im Geist der Schrift sich haltende verstehn, als welche dann geradezu schriftwidrige, das Evangelium von der Erlösung durch das stellvertretende Opfer Christi und von der Rechtfertigung aus dem Glauben daran aufhebende Lehren passieren;

b. bezüglich der Bedeutung der *notae*. Während an denselben eigentlich das Dasein der unsichtbaren Kirche soll erkannt werden, machen sie dieselben, und zwar in ihrer laxen, schriftwidrigen Fassung, zum berechtigenden Grund für kirchliche Bruderschaft zwischen sichtbaren Partikularkirchen.

PUNKT VIII.

Wie einzelne Partikularkirchen ganz von der Wahrheit fallen können, so kann dies auch mit der ganzen sichtbaren Kirche überhaupt geschehn.

Anmerkung: — Es kann, wie schon früher berührt wurde, geschehn, daß es auf dem ganzen Erdkreis keinen *coetus visibilis* mit reiner Lehre gibt. Den Beweis gibt Quenstedt[1]: *Probatur, ecclesias particulares omnes errare posse, ex vaticiniis, sive praedictionibus, de magna seductione Matth.* 24, 24; 1. *Tim.* 4, 1; 2. *Thes.* 2, 3..... *Bene Gerhardus: Apostolus manifeste loquitur de magna quadam et paene universali apostasia, particulares enim jamdum contigerant complures.* Diese Lehre hat ihren Schriftgrund auch darin, daß in der Schrift keiner Partikularkirche das Privilegium des Bestehens gegeben wird; sie können also alle und alle zugleich hinfallen. Gewiß bleiben Gläubige, denn die unsichtbare Kirche kann nicht

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XV, sect. II, qu. III, thes. beb. p. 499.*

untergehn, d. h. von der Wahrheit abfallen, aber es kann sich so verhalten, daß auf ihre Existenz nichts deutet.

Mit dieser Lehre steht die lutherische Kirche zwischen zwei schriftwidrigen antithetischen Extremen, einerseits den Papisten, welche die Infallibilität der sichtbaren römischen Partikularkirche und damit die Unmöglichkeit ihres Untergangs behaupten, und anderseits den Sozinianern und Arminianern, welche behaupten, daß die Kirche im eigentlichen Sinne, d. h. die Gemeinde der Gläubigen, auf Erden gänzlich aufhören könne. Ostorodus[2]: *Nimis audacem esse illam opinionem, qua statuitur, ecclesiam Christi semper debuisse manere, ac nunquam cessare.* Episcopius[3]: *Neque vero necesse esse credimus, ad hoc, ut Christus rex et caput maneat, in terris ecclesiam aliquam veram semper esse.*

[2] *Instit., cap. XLII, p. 412.*
[3] *Disput. de eccles., cap. 10.*

PUNKT IX.

Obgleich eine Repräsentation der sichtbaren Kirche stattfinden kann, so gibt es doch keinen Stand noch Körperschaft, die an sich die Repräsentanten der Kirche wären.

Anmerkung: — Man bezeichnet die sichtbare Gesamtheit, welche Laien und Prediger zusammenfaßt, als *ecclesia synthetica* und versteht unter ihrem Gegenteil, der *ecclesia repraesentativa*, zunächst meist die Versammlung der Lehrenden. Sie sind dies aber nicht an sich und zu jeder Zeit, sondern nur, wenn sie auf Forderung und im Auftrag der Gesamtkirche zu einem Konzil oder einer Synode versammelt sind. Quenstedt[1]: *Ecclesia repraesentativa dicitur congregatio doctorum. Thes. XXIV: Vocatur haec doctorum et episcoporum congregatio alias concilium.* Ähnlich erklärt Hollaz, daß die Doktoren, Pastoren usw. die Kirche repräsentieren, wenn sie feierlich zu Entscheidungen in Sachen der Lehre und Zucht versammelt sind.

Die Weise, in welcher es zur Abhaltung von Konzilien und Synoden kommt, kann ja nach der Art des vorhandenen und von der ganzen Kirche sanktionierten Kirchenregiments ver-

[1] *Theol. did. pol. pars IV, cap. XV, sect. I, thes. XXIII, p. 483.*

schieden sein, aber sie darf im Grunde nicht derart sein, daß etwa die Gesamtheit der Pastoren einseitig nach ihrem Ermessen und unter Nichtachtung des Rechts der ganzen Kirche darüber bestimmen, denn dies wäre gegen Matth. 18, 15 ff., wonach alle Rechte und Privilegien bei der Gemeinde, oder Kirche, liegen, also auch das Recht der Berufung von Konzilien (worauf Luther immer fest bestand), was auch die Apostel anerkennen (Apg. 1, 15 ff.; 6, 2. 5; 15, 22). Nach der Schrift ist das Korrekte die Wahl der Beisitzer durch die Gemeinde.

Als Stand an sich repräsentieren die Pastoren die Kirche nicht. Wir kennen nach der Schrift überhaupt keinen besondern geistlichen Stand, der als solcher von den Laien als Nichtgeistlichen unterschieden wäre und als solcher die Kirche repräsentiert, sondern nur Amt des Dienstes am Wort. Darum sind auch nicht die Pastoren allein als Beisitzer der Konzilien berechtigt, sondern auch die Laien. Quenstedt[2]: *Assessores et judices competentes, praeter praesidem, sunt non tantum episcopi, sed quivis fideles, litterarum sacrarum periti, tam laici, quam clerici ad ecclesiam ab ecclesiis missi, Rom. 14, 12; 1. Joh. 4, 1; 1. Cor. 2, 15; 10, 15.* Dementsprechend sind unsere Synodalversammlungen zusammengesetzt.

---

[2] *L. c., thes. XXVIII, p. 485.*

LEHRPUNKT II.

Der dreifache Unterschied der Glieder der Kirche.

(De ordine triplici hierarchico.)

---

§ 67.

Der dreifache Unterschied der Glieder im allgemeinen.

(De statu triplici hierarchico in genere.)

LEHRSATZ.

Alle Glieder der Kirche haben vermöge der Berufung durch Gottes Wort und Taufe einen und denselben himmlischen Beruf und bilden demzufolge einen unterschiedslosen Bruderstand; aber da sie nicht denselben äusseren Beruf haben, so findet sich in der Kirche ein Unterschied von ordines, nämlich: Lehrstand, Obrigkeit und Hausstand.

Anmerkung: — Die Aufstellung dieses *ordo* oder *status hierarchicus triplex* findet sich der Sache nach schon in der Haustafel des Kleinen Katechismus. Ausdrücklich stellt sie Luther auf; so in der Auslegung von 1. Mose 19, 15. Er sagt dort zuerst, daß oft die Obrigkeit die Sünde nicht strafe, und fährt fort: „Denn Gott hat verordnet drei Stände, denen er Befehl getan hat, die Sünde zu strafen. Der erste ist der Elternstand, der über Zucht im Hause ernstlich halten und Kinder und Gesinde regieren soll. Der andere ist die weltliche Obrigkeit, die darum das Schwert träget, daß sie die Ungehorsamen, Mutwilligen und Nachlässigen mit Ernst der Zucht zwingen soll. Der dritte ist der Kirchen- oder Predigerstand, der mit dem Wort regieret; und hat also mit diesem dreierlei Regimente und Gewalt Gott das menschliche Geschlecht wider den Teufel, unser eigen Fleisch und die Welt verwahret, darum daß Ärgernisse nicht sollen überhand nehmen, sondern vorgekommen und abgeschaffet werden. Die Eltern seien gleichwie die Zuchtmeister über das junge Volk; die aber erwachsen sein und in ihrem Amte säumig sein, strafet und züchtiget die Obrigkeit

durch den Henker. In der Kirche werden die mutwilligen und unbußfertigen Sünder verbannt." Ferner sagt er am Schluß der Schrift von Kirchen und Konzilien[2]: „Summa, die Schule muß das Näheste sein an der Kirchen, als darin man junge Prediger und Pfarrherrn zeuget. Darnach das Bürgerhaus nahest an der Schule ist, als daraus man Schüler kriegen muß. Darnach das Rathaus und Schloß, so Bürger schützen müssen, damit sie Kinder zeugen zur Schulen und Schulen Kinder zu Pfarrherrn aufziehen und darnach Pfarrherrn wiederum Gottes Kinder (es sei Bürger, Fürst oder Kaiser) machen können. Gott aber muß der Oberste und Näheste sein, der solchen Ring oder Zirkel erhalte wider den Teufel und alles tun in allen Ständen, ja in allen Kreaturen. Also sagt Psalm 127, daß auf Erden allein zwei leiblich Regiment sind, Stadt und Haus: „Wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen. Wo der Herr nicht die Stadt behütet, so wachet der Wächter umsonst". Das erste ist Haushalten, daraus kommen Leute. Das andere ist Stadt regieren, das ist Land, Leute, Fürsten und Herrn (das wir die weltliche Obrigkeit heißen)..... Das Haus muß bauen, die Stadt muß solches hüten, schützen und verteidigen. Darnach kommt das dritte, Gottes eigen Haus und Stadt, das ist die Kirche, die muß aus dem Hause Personen, aus der Stadt Schutz und Schirm haben..... Das sind drei Hierarchien von Gott geordnet, und dürfen keiner mehr (geht gegen die Hierarchie der Priesterschaft), haben auch genug über genug zu tun, daß wir in diesen dreien recht leben. Denn siehe allein das Haus an, was da zu tun ist..... Darnach gibt uns die Stadt, das ist weltlich Regiment, auch zu tun..... Darnach ist das dritte Recht und Regiment; wo das der Heil. Geist regiert, nennt es Christus eine tröstliche, süße, leichte Bürde". — Ferner sagt er in der Predigt über das Evangelium vom 17. Sonntag nach Trinitatis[3]: „Und obgleich einer am höhern Stand und Ort gesetzt ist, so sind sie doch für ihm alle gleich seine lieben Gäste..... Hüte dich für dem Übersteigen, daß du nicht denkest, weil ich ein Fürst, edel, gewaltig bin, so muß man mich

---

[2] Lpz. Ausg., XXI, S. 298. 299.

[3] Lpz. Ausg., XII, 561.

alleine ansehn und hochheben.... Siehe also macht Gott einerlei Wesen und Gleichheit in der großen Ungleichheit der mancherlei Stände und Personen, so er selbst geordnet..... Wiederum, obwohl die Personen, beide in großen und geringen Ständen, für Gott gleich und alles einerlei haben, wie die heutige Epistel Eph. 4, 4 sagt: „Ein Leib und ein Geist". So lautet's doch und gilt doch nichts, daß der Oberknecht hinter dem Pfluge oder eine Dienstmagd im Hause wollt herfahren und sagen zu Herrn oder Frauen: Ich bin für Gott so edel und so gut als du; darum darf ich dir nicht untertan sein..... Denn Gott muß viel und mancherlei Ämter und Stände haben, darum gibt er auch mancherlei unterschiedene Gaben, und machet's also, daß immer einer des andern bedarf und keiner des andern entraten kann. Was wären Fürsten, Adel, Regenten, wenn nicht auch da wären andere, als Pfarrherrn, Prediger und Lehrer? Item, die den Acker bauen, Handwerksleute usw. Denn sie würden's und vermögen's nicht, alles allein und selbst lehren, noch tun". Zu Psalm 117, 1[4] sagt er erst, daß Christi Reich himmlisch ist, nicht weltlich, das man mit Gesetzen regieren soll. Dann aber sagt er: „Ja, eben mit solchen Worten (Ps. 117, 1; 12, 10) bestätigt der Heil. Geist aller Lande weltliche Rechte und Regiment..... Damit bestätigt er zugleich auch alle Handwerke, Stände und Händel, so in solchen weltlichen Herrschaften sind."

Was ist hiernach Luthers Lehre von dem *ordo triplex?* Antwort:

1. Diese Stände finden sich innerhalb der sichtbaren Kirche vertreten, stehen aber zur Kirche in keinem wesentlichen, inneren und adäquaten Verhältnis, ausgenommen das Predigtamt (*ordo ecclesiasticus*).

2. Hausstand und Obrigkeit sollen der Kirche in ihrer Art dienen.

3. Der besondere Stand, z. B. Adel, Fürstenstand, gibt keine besondere Stellung in der Kirche; wiederum hebt die Kirche nicht auf, was an und für sich Gott in Hausstand und Obrigkeit gesetzt hat.

---

[4] Lpz. Ausg., VI, 495.

In dem allen setzt Luther also diese Stände in kein über die Schrift hinausgehendes Verhältnis zur Kirche, oder sieht sie als etwas irgendwie durch das Wesen der Kirche oder deren Wohlbestehn oder rechte Form Gefordertes in einer über die Schrift hinausgehenden Weise an[5].

Da gehen nun unsere Dogmatiker teilweise weiter; so z. B. Gerhard, wenn er diese Stände gleichsam als etwas der rechten Form der Kirche Entsprechendes und durch ihr Wohlverfaßtsein gleichsam Gefordertes hinstellt. Er sagt so[6]: *Quemadmodum inter angelos sanctos..... certi ordines divinitus constituti sunt, Eph. 1, 21; Col. 1, 16; Gen. 3, 24; 1. Thes. 4, 16, ita quoque in ecclesia in his terris militante, quae triumphantis ecclesiae in coelis est quoddam* ἀπεικόνισμα *et* ἀποσπασμάτιον, *certi ordines ac status itidem divinitus sunt definiti.* Und: *Ecclesia conspectum sui exhibet spiritualibus oculis longe suavissimum, cum non sit confusa quaedam multitudo et colluvies.* Wie bedenklich ist diese Begründung, daß die Kirche, in der ein Glied dem andern nach Liebe Handreichung tut und alle einer dem andern sich unterordnen und alles nach guter Ordnung geschehen lassen, ein ungeordneter Haufe wäre (*colluvies confusa*), wenn nicht z. B. auch der Stand der Obrigkeit wäre! Diese Begründung der Stände geht über die Schrift hinaus und setzt Hausstand und Obrigkeitsstand in ein über die Schrift hinausgehendes innerliches Verhältnis zur Kirche. Nirgends lehrt das die Schrift, daß es zum guten Bestand der Kirche als solcher gehöre, daß auch Leute darinnen sind, die ein obrigkeitliches Amt haben, sondern nur, daß ein gottgefälliges Obrigkeitsamt nicht an der Gliedschaft der Kirche hindert.

Aber derartige Ausführungen sind den im Staatskirchentum befangenen neuren Theologen sehr genehm. Wir sehn es an der Erklärung von Philippi[7]: „Was endlich die lutherische Lehre vom Kirchenregiment betrifft, so ruht dieselbe einerseits auf der Anschauung von der unbedingten Herrschaft des Wortes Gottes innerhalb der Kirche, anderseits auf der Idee der

---

[5] — Siehe Predigt über Luk. 22, 24—30. Ev. am Tage Bartholomäi, Leipz. Ausg., XV, 575.

[6] *Loci, tom. XII, loc. XXIV, cap. I, § I, p. 1.*

[7] — Glaubenslehre, B. 5, 3, S. 134.

Kirche als eines wohlgefugten Organismus, in welchem jedes Glied seine Aufgabe je nach der ihm im Ganzen angewiesenen Stellung und den ihm verliehenen Gaben zu erfüllen hat. Darum dient das Regiment mit allen seinen Anordnungen und Maßnahmen der Reinerhaltung, der Aufrechterhaltung und der Ausbreitung des göttlichen Wortes, und derjenige Stand in der Kirche, welchem die Mittel zur Durchführung dieses Zweckes verliehen sind, wird demnach auch als der geeignetste Träger des kirchenregimentlichen Amtes zu bezeichnen sein. Wir halten deshalb den Übergang des Summepiskopats auf die der reinen Lehre zugetanen Landesherren für keinen bloßen Notbehelf, sondern für das an sich normale Verhältnis". Alles dieses hängt in Wahrheit nach der Schrift an den wahrhaft Gläubigen, die, wie auch unser Bekenntnis lehrt, die Säulen der Wahrheit sind. Nicht an einem bevorzugten Stand hängt dies.

Die Erklärung von Philippi setzt:

1. eine unschriftmäßige und unlutherische Kirchenregimentstheorie voraus, vor allen Dingen, daß das kirchenregimentliche Verfaßtsein der Kirche eine *res necessitatis* wäre. Die älteste Kirche hat Derartiges nicht gekannt. Auch unser hiesiges Kirchenwesen kennt das nicht, weiß nichts von einem Summepiskopat, und blüht und besteht sicher besser als das gesamte deutsche Kirchenwesen mit aller Kirchenregimenterei.

2. Sie setzt eine Vermischung von Staat und Kirche.

3. Nach der Schrift sollen die Fürsten wohl der Kirche dienen, aber sie sagt nichts davon, daß naturgemäß das Summepiskopat auf sie übergehn müsse.

Derartige Theorien wollen sich zwar als Präservativ dem sogenannten kirchlichen Demokratismus entgegensetzen; aber im Grunde sind sie Produkt des Unglaubens und Kleinglaubens, sofern man ohne Kirchenregimenterei und Summepiskopat der Landesherrn den Bestand einer wirklich blühenden Kirche für unmöglich hält.

Es mag noch erwähnt werden, daß nicht alle Dogmatiker eine Begründung des *ordo triplex* nach der Weise von Gerhard versuchen; z. B. nicht Quenstedt, der diesem Lehrstück die Stelle zwischen der Lehre vom Gebet und der Lehre von der

Kirche gibt und nur einfach in These I erklärt, daß diese drei Stände *in ecclesia constituti sunt,* damit sie *generi humano* dienen sollen. Es ist gewiß bedeutsam, daß Quenstedt über die drei Stände nicht in der Lehre von der Kirche, sondern vor derselben handelt.

---

§ 68.
Das Lehramt.

(*De statu ecclesiastico sive de ministerio ecclesiastico.*)

LEHRSATZ I:

Das Lehramt, worunter wir hier den Stand der Diener am Wort, die Pastoren, verstehn, ist göttlicher Einsetzung.

Anmerkung: — Man kann vom Predigtamt *abstracte* reden, d. h. darunter die Gnadenmittel verstehn. Die Schrift selbst tut es, z. B. 2. Kor. 3, 4—8, wo der Apostel Paulus das Gesetz als das Amt des Buchstabens, das Evangelium aber als das Amt des Geistes bezeichnet. So *abstracte* redet vom Predigtamt auch die Augustana[1], die Art. V so lehrt: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den Heil. Geist gibt" usw.

Man kann vom Predigtamt aber auch konkret reden, indem man die Amtsträger darunter versteht, d. h. die Ausrichter des Predigtamts in *abstracto.* So redet die Schrift selbst auch vom Predigtamt, z. B. 1. Kor. 1, 17; Eph. 4, 11, während sie z. B. Ps. 68, 12 vom Amt nach beiden Beziehungen redet.

Wir handeln hier vom Predigtamt konkret betrachtet, also vom Dienstamt am Wort. Auch von dem Amt, so konkret betrachtet, lehrt die Schrift ebenso wie von dem Amt abstrakt betrachtet (Ps. 68, 12; Heb. 1, 1), daß es göttlicher Einsetzung ist, oder *de jure divino* (1. Kor. 12, 28; 2. Kor. 5, 18; Jerem. 3, 15; Joel 2, 23); und zwar wird nicht nur von Gott im allgemeinen, wie in den letzten Stellen, sondern auch von den einzelnen Personen die Stiftung des Amts im konkreten Sinne ausgesagt, vom Vater (Heb. 1, 1; Gal. 1, 16), vom Sohn

[1] S. 39.

(Matth. 10, 1; Luk. 9, 1; Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Eph. 4, 11; Joh. 20, 21; 1. Kor. 1, 17; 4, 1. 2; 2. Kor. 5, 20), vom Heil. Geist (Apg. 20, 28; 1. Kor. 12, 4—6 — daher διακονία τοῦ πνεύματος) Quenstedt[1]*: *Deus est auctor ministerii I. promittendo doctores ecclesiae, Jer. 3, 15; 23, 4; Joel 2, 23; II. dando, quod promisit, 1. Cor. 12, 28; 2. Cor. 5, 18; III. conservando ministerium usque ad consummationem saeculi, Eph. 4, 11; IV. ipso docendi munere fungendo; Heb. 1, 1, V. doctores ecclesiae necessariis donis instruendo, 2. Cor. 3, 5.*

Die göttliche Stiftung des Predigtamts auch im konkreten Sinne finden wir gegenüber namentlich der Ansicht, daß das Predigtamt nur eine frei aus dem christlichen Geist hervorgehende und nur als Amt benannte Tätigkeit war, dadurch gelehrt, daß:

1. die Apostel vom Sohne Gottes zu einem wirklichen Amt berufen werden.

a. Sie sind vom Sohne Gottes berufen (Matth. 10, 1; Luk. 6, 13, wo Christus ihnen den Namen „Apostel" gibt; Luk. 9, 1—10; Mark. 6, 7; Matth. 28, 18—20; Mark. 16, 15) und wirklich eingesetzt als Apostel.

b. Es wird ausdrücklich ein Amt genannt in Apg. 1, 17. 25; Röm. 1, 5: „Gnade und Apostelamt", woraus hervorgeht, daß das Amt nicht ein bloßes Erzeugnis des christlichen Geistes ist, denn dann wäre es in dem Wort „Gnade" schon enthalten und Paulus könnte nicht hinzusetzen: „Und Apostelamt", aus welchem Zusatz das Amt als etwas Vorhandenes erscheint, was jemand gegeben werden kann. Röm. 15, 15. 16 bezeichnet Paulus dies, daß er Diener Gottes ist, als von Gott gegeben; er ist also von Gott in ein schon durch göttliche Stiftung vorhandenes Dienstamt gesetzt. 1. Kor. 9, 17 vergl. mit Vers 16. sagt Paulus: „So ist mir das Amt doch befohlen". Hier ist klar, daß Paulus seine Tätigkeit aus freier Liebe nicht darum nur, weil er sie beständig auszuüben gedenkt, als Amt nur benennt, sondern daß er ein von Gott gestiftetes Amt kennt, das von seinem Christsein und seinem Geistestrieb usw. gar nicht abhängt, sondern real ohne das alles durch göttliche Stiftung vorhanden ist.

---

[1]* *Theol. did. pol. pars IV, cap. XII, sect. I, thes. III, nota, p. 394.*

2. Gott hat reichliche Anweisung und Gebote bezüglich des Verhaltens der Christen gegen die Diener des Worts gegeben. Denn wenn Gott solche Gebote gibt und deren Übertretung für Sünde erklärt, so kann das konkrete Amt, welches diese Gebote betreffen, auch nicht auf menschlicher Einsetzung oder bloßem Geistestrieb beruhen, sondern muß *de jure divino* sein.

Die Antithese gegen die Schriftlehre von der göttlichen Stiftung des Amts im konkreten Sinne tritt zum Teil in der Antithese gegen die Schriftlehre vom Beruf zutage, doch können hier diejenigen Theorien als Antithese bezeichnet werden, nach welchen das konkrete Dienstamt am Wort auf menschlicher Stiftung beruhen soll. Es hat dazu Mißdeutung der Ausführungen Luthers über das allgemeine Priestertum und Priesterrecht aller Gläubigen, wonach sie passend sind zum Predigtamt und nicht erst papistischer Weihen bedürfen, um einen geistlichen Charakter zu haben[2], geführt. Diesen Weg hat schon Köstlin betreten. Besonders hat ihn Höfling[3] verteidigt. Es ist dann allgemein geworden, als genuine lutherische Lehre darzustellen, daß das Predigtamt nur um der guten Ordnung willen da sei; so Hase[4]: „Nach der echt lutherischen Lehre ist der geistliche Stand aus der Gemeinde hervorgegangen und nur um der Ordnung willen mit aller geistlichen Macht der Kirche betraut". Luthardt sagt[5]: „Der Protestantismus geht von den Gnadenmitteln aus, welche der Kirche (im wesentlichen Sinn) übergeben sind und darum ein gemeindliches Amt der Verwaltung fordern: Das Amt im wesentlichen Sinn (was wir als Amt in *abstracto* bezeichnen) im Unterschied von seiner empirischen Wirklichkeit (hier ist das Amt in *concreto* gemeint), die sich durch die geschichtlichen Verhältnisse bestimmt. In jenem (nämlich abstrakten Sinne, gleich Wort und Sakrament) ist das Amt *de jure divino,* in diesem (*in concreto*) Sinne *de jure humano*". Palmer: „Immer ist das Wesentliche dies, daß eine innere Notwendigkeit (als welche Luther die Notwendigkeit der

[2] Z. B. Schrift von der Winkelmesse, Lpz. Ausg., XXI, 50.
[3] Grundsätze der ev. - luth. Kirchenverfassung, 1853.
[4] *Hutterus redivivus,* § *125, p. 332.*
[5] Kompendium, § 74, 2, S. 371.

kirchlichen Ordnung erklären soll), die ebensowohl auf allgemeinen menschlichen, sittlichen Gründen ruht, wie sie aus dem eigentlichen Wesen der christlichen Gemeinde, der Kirche, entspringt, dazu dränge, daß die Kirche, die *congregatio sanctorum* im protestantischen Sinn, das geistliche Amt aus sich heraussetze". Er verurteilt als widerschriftlich die Lehre: „Daß das geistliche Amt soll eine unmittelbare, direkte Stiftung Christi sein, ja selbst, daß ein eigner Stand vorhanden ist, dem dies Amt vertraut ist, soll der bestimmte Wille des Herrn sein". Ferner: „Man dürfe da, wo das Neue Testament vom Amt rede, nicht gleich dreinfahren mit dem kirchenregimentlichen Begriff, das zeige deutlich 2. Kor. 3, 7". Palmer behauptet also, daß das Wort „Amt" im Neuen Testament nicht das bedeute, was wir Predigtamt nennen, sondern das Wort selbst. In der von Palmer u. and. angezogenen Stelle (2. Kor. 3, 7) ist es so, aber in vielen andern nicht; so nicht Röm. 11, 13: „Denn dieweil ich der Heiden Apostel bin, will ich mein Amt preisen". Es wäre ja absurd, daß Paulus das Wort darum preisen wollte, weil er ein Apostel ist. So auch ist 1. Tim. 1, 12 unter dem Amt nicht das Wort verstanden. Paulus sagt hier: „Und gesetzet in das Amt". Klar ist hier „Amt" nicht das Wort selbst, denn wo redet die Schrift so: Jemand ins Wort setzen? Auch zeigt sich hier deutlich, daß das Amt nicht aus dem Geistestrieb des Apostels kommt, sondern außer ihm schon ist, sonst könnte er nicht hineinkommen.

Diese Antithese gegen die göttliche Stiftung des Predigtamts als Stand der Diener am Wort rief starken Widerspruch hervor, der aber selbst wieder nach der andern Seite hin eine Antithese gegen die schriftmäßige Lehre vom Predigtamt wurde. Diese Antithetiker erklären die Kirche nicht für eine Gemeinde, sondern für eine Anstalt. Was auf den Grund (1. Kor. 3, 11. 12) gebaut wird, das sind nicht die Seelen, sondern Dinge, Lehren, Ordnungen, mit einem Wort, das Material des Gemeinwesens (Flörke[6]). Zu dem Anstaltlichen gehört auch das geistliche Amt. Es ist nicht nur von Gott befohlen und nicht nur ein Dienstamt zur Mitteilung der Gnaden Gottes durch

[6] Rudelbach'sche Zeitsch. für lutherische Theologie und Kirche.

die Gnadenmittel, sondern es ist an sich selbst ein Gnadenmittel. „So tragen wir nun kein Bedenken, dem Amte des Neuen Testaments seinen Platz unter den Gnadenmitteln oder unter den Sakramenten im weitern Sinn anzuweisen.... Wollte man also auch nicht zugeben, daß das heilige Amt mit dem Worte Gottes, Taufe und Abendmahl in eine Reihe zu setzen sei, so wäre es doch unverwehrt, den Namen der Gnadenmittel in weiterem Sinne..... auf das heilige Amt anzuwenden. Daß aber das heilige Amt neben Evangelium und Sakrament in der Tat ein Mittel sei, den Heil. Geist zu erlangen, das ist weiter nichts als eine geschichtliche Tatsache" (Karl Lechler, „Lehre vom neutestamentlichen Amt", 1857). Außer Flörke und Lechler sind Vertreter dieser romanisierenden Richtung, die schließlich die Wirksamkeit der Gnadenmittel im schriftmäßigen Sinne, also Wort und Sakrament, auf das Gnadenmittel des Amts gründen, Kliefoth, „Acht Bücher von der Kirche", 1854; Löhe, „Kirche und Amt", 1851; Münchmeyer, „Bericht über die Leipz. Konferenz", 1851, und „Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche"; Wucherer, „Ausführlicher Nachweis, daß das ev.-luth. Pfarramt..... göttlicher Stiftung sei".

LEHRSATZ II.

Niemand kann anders als durch äusseren, rechtmässigen Beruf (Vocation, vocatio legitima) ein öffentlicher Diener am Wort werden.

Anmerkung: — Gott beruft teils unmittelbar (*vocatio immediata,* Matth. 10, 1; Mark. 3, 14; 1. Kön. 17, 2; Jes. 6, 8; Hes. 6, 2; Matth. 4, 21. 22; 9, 9; Apg. 9, 16. u. and. St.), teils mittelbar (*vocatio mediata*), nämlich durch die Kirche. Gerade wie die unmittelbare, so ist auch die mittelbare Berufung eine göttliche. Unsere Dogmatiker beweisen die Göttlichkeit der mittelbaren Berufung damit, daß sie:

1. auf Gott zurückzuführen sei (Ps. 68, 12; Jer. 3, 15; 1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11);

2. dass sie sich auf die vom Heil. Geist geleiteten Apostel stütze (Apg. 14, 23; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 2, 2; 1. Tim. 3, 2; 1. Tim. 5, 21);

3. dass sie Gottes Verheissung habe (1. Tim. 4, 14. 16; 2. Kor. 3, 6; Eph. 4, 12);

4. dass sie auf dem Recht und der Gewalt ruht, die Gott selbst der Kirche gegeben hat, und wovon diese auch zur Apostelzeit schon Gebrauch gemacht hat.

Genauer ist der Beweis im Zusammenhang mit der göttlichen Stiftung des ausserordentlichen Apostelamts und des diesem wesentlich gleichstehenden ordentlichen Predigtamts so zu führen:

1. Das ordentliche Predigtamt ist die von Gott selbst gewollte Fortsetzung des ausserordentlichen Apostelamts, und ist in und mit dem Apostelamt göttlicher Stiftung. Die göttliche Stiftung des konkreten Apostelamts ist im I. Lehrsatz nachgewiesen.

A. Es ist aber aus der Schrift gewiss, dass das ordentliche Predigtamt wesentlich dasselbe ist wie das Apostelamt, und zwar:

a. nach der Stellung.

α. Apostel sind Diener und Haushalter (1. Kor. 4, 1);

β. ebenso die Prediger, denn 1. Kor. 4, 6 bezieht Paulus V. 1 auf Apollo.

γ. Ausdrücklich stellt die Schrift die Prediger als Diener Christi, Arbeiter usw. den Aposteln gleich (1. Tim. 4, 6; Kol. 4, 7; Phil. 2, 25; 1. Pet. 5, 1; 2. Thes. 1, 1; 1. Kor. 1, 1; Jak. 1, 1).

b. Nach der Aufgabe.

α. Der Apostel Aufgabe ist das Weiden und das Verwalten der Sakramente (Joh. 21, 15—17; Matth. 28, 18 ff.);

β. der Prediger Aufgabe ist dieselbe (Apg. 20, 28; 2. Tim. 1, 13; 2. Tim. 4, 5 vergl. mit V. 6).

c. Nach der Vollmacht.

α. Apostel sollen in der Kirche regieren (2. Tim. 1, 6), Aufsicht üben, Zucht halten usw.;

β. ebenso haben die Prediger Aufsicht (Apg. 20, 28; 1. Tim. 1, 3), Lehrmacht (1. Tim. 4, 11. 12), Gebieten (1. Tim. 4, 11), Ordinieren (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 2, 2; 1. Tim. 3, 1—7), Lehren (1. Tim. 3, 2), Regieren (1. Tim.

3, 5; vergl. 5, 17; Tit. 1, 5; 1, 7—9), Gehorsam fordern (Heb. 13, 17).

d. Nach dem Zweck. Das Predigtamt hat den Zweck des Apostelamts, nämlich das Seligmachen (1. Kor. 3, 5).

B. Das ordentliche Predigtamt ist die von Gott gewollte und verordnete Fortsetzung des ausserordentlichen Apostelamts. Beweis:

a. Christus will immer Knechte, d. h. Prediger, Lehrer, Bischöfe, haben und stellt seine Kirche gar nicht anders dar bis zum Jüngsten Tage (Matth. 19, 28), als daß in ihr das Predigtamt ist und Prediger, die er setzt (Matth. 22, 3. 4; 24, 45). In letzterer Stelle, wo doch der Herr zu den Jüngern als Haushaltern und Knechten spricht, ist von Knechten die Rede, die er setzt. — Luk. 12, 42—48, vergl. V. 41. Wichtig ist in Luk. 12, 43, dass es des Herrn Wille ist, dass Knechte (so heissen die Apostel Röm. 1, 1; Gal. 1, 10; Phil. 1, 1, und zugleich die ordentlichen Prediger Phil. 1, 1; Off. 1, 1; Jak. 1, 1) sind, bis er kommt.

b. Dass Christus für die ganze Zeit nach den Aposteln bis zum Jüngsten Tag die ordentlichen Prediger, die es durch mittelbaren Beruf werden, haben will als Fortsetzung des ausserordentlichen Apostelamts, zeigt dies, dass er bezüglich dieser Prediger von den Aposteln die Rechte und Pflichten festsetzen lässt.

α. Pflichten. Paulus schärft für die Zeit nach seinem Abscheiden die Hauptpflichten den Ältesten in Ephesus ein (Apg. 20, 25—31; 1. Tim. 3, 2—7); und zwar werden sie ausdrücklich als dem Herrn zur Rechenschaft Verpflichtete bezeichnet, damit aber auch als solche, die er angestellt und bevollmächtigt hat (Heb. 13, 17).

β. Rechte. Heb. 13, 17 wird, und zwar mit Rücksicht auf die Zeit nach den Aposteln (V. 7), das vornehmste Recht der Prediger, Gehorsam zu fordern, eingeschärft.

Hiernach ist klar, dass Christus das Amt selbst gewollt und gesetzt hat.

c. Die Schrift lehrt deutlich, dass die Apostel, wie sie vom Herrn gesetzt waren, so in des Herrn Namen andere

setzen und diesen auftragen, wieder andere zu setzen als Knechte und Prediger.

α. Paulus erklärt sich selbst als vom Herrn ins Amt gesetzt als Prediger (2. Tim. 1, 11).

β. Paulus befiehlt selbst das Amt andern (2. Tim. 2, 2; vergl. V. 4. 15. 24; 4, 5, wo vom Werk und Amt des Predigers die Rede ist; siehe dazu 2. Tim. 1, 11, wo Paulus sich selbst so nennt).

γ. Paulus gebietet denen, welchen er das Amt befohlen hat, es wieder andern zu befehlen (2. Tim. 2, 2; 1. Tim. 5, 22; Tit. 1, 5, worauf V. 6—9 die Beschreibung der Bischöfe folgt wie 1. Tim. 3, 1—7, wonach sie ganz die heutigen Prediger sind).

d. Nach allem Vorhergehenden ist das heutige ordentliche Predigtamt die von Gott gewollte Fortsetzung des ausserordentlichen Apostelamts und wesentlich eins mit demselben, was auch die Schrift in mancherlei Weise ausdrücklich bestätigt:

α. durch die Erklärung, dass die Gemeinden den Predigern befohlen sind (1. Pet. 5, 2) und zwar ersichtlich nicht durch kirchliche Autorität, sondern von Christo, was V. 4 damit ausgesagt wird, dass die Prediger Christo als dem Erzhirten verantwortlich sind, also als Unterhirten;

β. durch die Erklärung, dass die Prediger vom Heil. Geist in die Gemeinde gesetzt sind (Apg. 20, 28);

γ. durch die Gleichstellung der Prediger mit den Aposteln (Kol. 4, 7; Phil. 2, 25; 1. Kor. 1, 1; 4, 1; 1. Pet. 5, 1).

e. Und diese Fortsetzung soll nach Gottes Verordnung bis zum Jüngsten Tag dauern. Beweis ist (siehe B, b) Matth. 28, 19 ff.: „Ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende". Hier ist also eine Zusage von Trost, dessen nächste Beziehung nur sein kann: Ich bin bei euch, damit ihr es ausrichten könnt, was ich bis zu meiner Wiederkunft will ausgerichtet haben. Sagt der Herr aber bis ans Ende Hilfe zur Ausrichtung zu, so dehnt er auch bis ans Ende den Befehl der Ausrichtung des Amts aus.

2. Die mittelbare Berufung, und zwar durch die Gemeinde, ist die von Gott selbst gesetzte und als heilig feierlich bestätigte Ordnung.

A. Gleich die erste wichtige Berufung, die des Matthias, geschieht durch die Gemeinde (Apg. 1, 15 ff.), denn die Gemeinde wählt hier; und damit beruft sie. Den Gemeindegliedern legt (V. 15) Petrus die Berufssache vor; sie stellen (V. 23) Kandidaten auf und werfen das Los, das auf Matthias fällt. Und so wird er zu den elf vorhandenen Aposteln zugeordnet.

B. Dies Wählen und Berufen erscheint als etwas in der Schrift Gegründetes. Petrus sagt V. 16: „Es musste die Schrift erfüllet werden"; und zu dem, was noch erfüllt werden muss (V. 21), gehört dies: „Sein Bistum empfange ein anderer" (Ps. 109, 8). Zur Verwirklichung dieses „Muss" hat Petrus die Gemeinde versammelt; und so ist das Handeln der Gemeinde in jenes „Muss" der Schrift gefasst und wird uns gezeigt als etwas, das nach der Schrift so sein muss. Es wird der Einwurf gemacht: Das Ganze war ein rein menschliches Handeln; Gott hatte Paulus als zwölften erkoren. Dagegen:

C. Gott hat die durch die Wahl der Gemeinde erfolgte Berufung des Matthias feierlich bestätigt. Pfingsten fällt der Heil. Geist auf alle Apostel, denn Petrus ist mit den Elfen versammelt (V. 14); also ist Matthias mitgezählt. Gott also zählt selbst durch das inspirierte Wort ihn zu den Aposteln. Die Zwölfe sind für die zwölf Stämme, dagegen Paulus für die Heidenwelt (Gal. 2, 7. 8. 9). Fernere Berufungen durch die Gemeinde sind: Apg. 6, 2, Wahl der Diakonen, die nur eine Abzweigung vom Predigtamt sind; Apg. 13, 1, Absonderung Pauli und Barnabas; Apg. 14, 23: χειροτονήσαντες d. h. liessen durch die Gemeinde wählen; Apg. 15, 12 ff.

Schluss aus allem: Gott selbst hat die Berufung durch die Gemeinde als heilige, ihm gefällige Ordnung bestätigt und in der Kirche eingesetzt. Es wird eingeworfen: Jesus hat aber doch nachher unmittelbar Paulum berufen; und dieser setzt auch wieder allein Pastoren ein. Dagegen:

a. Gott bindet durch seine Ordnung sich selbst die Hände nicht, nur uns.

b. Dass an Judas Stelle ein anderer sein musste, war aus der Schrift klar; daß aber ein besonderer Heidenapostel sein solle, konnten die Gläubigen nicht wissen.

c. Man muss sehn, wie es mit dem Setzen der Diener

des Worts durch Paulum ist. Er setzt da, wo noch keine Gemeinde ist, aber da, wo Gemeinden vorhanden, durch diese (χειροτονήσαντες, Apg. 14, 23).

3. Berufen ist der Gemeinde heiliges, von Gott verliehenes Recht.

A. Das Predigtamt als von Gott gestiftetes Amt ist Haushalteramt über bestimmte Güter, Wort und Sakrament, aber ursprüngliche Besitzerin dieser Güter ist die Kirche; und sie ist es, welche sie jemandem zur Verwaltung übergeben kann. Fragt man, wer die geistlichen Güter, welche das Predigtamt verwaltet, eigentlich besitze, so können nur zwei in Frage kommen: Prediger als Amtsinhaber, Kirche, oder Gemeinde. Aber von den Predigern sagt die Schrift, dass sie Haushalter sind (1. Kor. 4, 1. 6); ein Verwalter ist aber nicht Besitzer. Die Schrift sagt von den Predigern, sie seien Diener, Gottes und auch der Gemeinde (Kol. 1, 25); aber ein Diener ist nicht Herr (2. Kor. 1, 24; 1. Pet. 5, 3) und nicht Besitzer. Aber von der Gemeinde sagt die Schrift, dass sie die ursprüngliche Besitzerin aller dieser Güter ist (Kol. 1, 18 ff.). Christus ist nach V. 18 das Haupt der Gemeinde; in ihm ist alle Fülle (V. 19) und darum auch in der Gemeinde (Eph. 1, 23). Dieser Gemeinde Diener nennt sich Paulus und erklärt damit die Gemeinde als Herrin und Besitzerin. Nach Eph. 1, 3. 22. 23 sind in Christo die Christen mit himmlischen Gütern gesegnet (V. 3), mit Erkenntnis durch die Predigt (V. 9. 10). Christus ist das Haupt der Gemeine (V. 22); die Gemeinde ist die Fülle dessen, der alles erfüllt, also doch wohl die reiche Inhaberin und Besitzerin aller Güter (Eph. 4, 4—12). Die Kirche ist der Leib Christi (V. 4). Christus hat ihr Gaben gegeben (V. 8); und diese Gaben sind die Apostel, selbstverständlich nicht mit ihrer Person, sondern mit ihrer Predigt und ihrem Dienst überhaupt. Die Beschenkte, also die Inhaberin, ist die Kirche. Selbst Israel gehört Röm. 9, 4 nach der Wahl noch Bund und Gottesdienst, Gesetz und Verheissung, also gewiss der Kirche. In Röm. 15, 27 schreibt Paulus den Christen die geistlichen Güter als die ihren zu. Paulus sagt 1. Kor. 3, 21: „Es ist alles euer". Paulus will hier sagen: Warum nennt ihr euch nach den Personen und einer rühmt sich meiner, ein anderer des Apollo, als

wäre die Predigt unser Gut und Besitz, den ihr erst mit unserer Person bekommt? Es ist ja alles euer von Christo her. — Schluss aus allem: Die Prediger sind nur Verwalter; die Gemeinde ist Besitzerin.

B. Was lehrt nun die Schrift davon, wo die Macht, die Prediger ins Amt zu stellen, sei?

a. Sie nennt die ganze Macht und Kirchengewalt die Gewalt der Schlüssel des Himmelreichs und sagt, dass sowohl die Pastoren (Matth. 16, 19; Joh. 20, 22. 23), wie auch die ganze Gemeinde (Matth. 18, 18; 1. Kor. 5, 12. 13) die Schlüssel haben.

b. Die Schrift zeigt aber auch, dass die Pastoren die Schlüsselgewalt immer erst durch einen besonderen Beruf haben, aber die Gemeinde hat sie von vornherein als Gemeinde kraft ihres Christentums, hat also die Schlüssel ursprünglich, während die Pastoren sie nur abgeleiteterweise haben. Beweis ist Matth. 18, 17—20. Die Gemeinde hat die Schlüssel und zwar nach V. 20 als in Christi Namen versammelt, d. h. kraft ihres Gnadenstandes im Glauben. Von den Pastoren sagt die Schrift, dass sie nicht durch ihren Gnadenstand schon, sondern durch besonderen Beruf das Schlüsselamt haben (Heb. 5, 4); *Art. Smalcald*[1]. Die Kirche als natürliche Inhaberin der Schlüssel, oder aller Kirchengewalt, bedarf also nicht erst irgendeiner besonderen Bevollmächtigung dazu, Prediger zu berufen; diese Vollmacht hat sie als Kirche und zwar in jeder einzelnen Gemeinde.

C. Wem liegt nun endlich die Pflicht eigentlich ob, Prediger ins Amt zu stellen?

a. Das Gebot zu predigen haben die Pastoren, aber auch die Kirche (1. Pet. 2, 5—9; Röm. 15, 16).

b. Die Gemeinde hat diese Verpflichtung zuerst und ursprünglich, sofort durch ihr Christensein und Priestertum (1. Pet. 2, 5 ff.; 1. Tim. 3, 15: „Die Gemeinde des lebendigen Gottes, ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit"; Gal. 4, 26: „Das ist die Freie, die ist unser aller Mutter". — Ist die Kirche die Mutter, so hat sie zuerst und unmittelbar die Pflicht, die Kinder zu versorgen.); vergl. *Art. Smalcald*[2].

---

[1] *24, p. 333.*
[2] *67, p. 341.*

Rekapitulation:

1. Gott will, dass das Predigtamt bis zum Jüngsten Tage fortgesetzt werde.

2. Die mittelbare Berufung ist in der Schrift als von Gott gesetzte und bestätigte Ordnung hingestellt.

3. Die Gemeinde als Kirche hat von Gott ursprünglich und an sich das Recht und die Verpflichtung zu berufen. Also ist die mittelbare Berufung durch die Gemeinde im vollsten Sinne eine göttliche Berufung. Der letzte Grund hiervon ist, dass Gott der Kirche die Schlüsselgewalt und den Auftrag gegeben hat, zu berufen. *Principaliter* liegt nun selbstverständlich beides nur bei der Kirche im strikten Sinne, denn nur die Gläubigen sind das königliche Priestertum und haben alle Güter, aber die Ungläubigen haben nichts, weder Güter noch Rechte. Aber wie eine sichtbare Partikulargemeinde, die Gottlose enthält, die noch nicht offenbar geworden und noch nicht hinausgetan, doch um der Gläubigen willen wirklich Kirche ist und heisst, so kommt auch der sichtbaren Partikularkirche die Ausübung der den Gläubigen allein gegebenen Gewalt zu. Dies lehrt Matth. 18, 17. Hier wird die Schlüsselgewalt der sichtbaren Partikulargemeinde gegeben; denn wenn es heisst: „So sage es der Gemeine", so bin ich nicht an die unsichtbare Kirche gewiesen. Denn die Gläubigen kennt niemand unfehlbar gewiss und kann ihnen also auch nichts sagen. Es ist also an die sichtbare Partikulargemeinde gedacht. Und dieser sichtbaren Partikulargemeinde wird die Macht gegeben, für Heiden und Zöllner zu erklären, d. h. die Schlüsselgewalt auszuüben. In V. 19 und 20 heisst es noch überdies, dass schon zwei oder drei solche Gewalt haben. Einwurf: Da eine sichtbare Partikulargemeinde nur durch die in ihr verborgenen Gläubigen die Schlüsselgewalt hat, so würde sie keine haben und also kein Berufsrecht, wenn die ganze Partikulargemeinde, wie es doch sein könne, ungläubig sei. Antwort:

1. Auf solchen Fall ist nicht Rücksicht zu nehmen, weil, wenn er auch an sich denkbar ist, doch für uns nicht festzustellen wäre als vorliegend und weil daher die Praxis nicht irgendwie davon abhängen kann.

2. Es ist auch nach dem Beispiel Elias und der zu seiner

Zeit sogar ganz von der Lehre abgefallenen Kirche eher zu hoffen, dass doch noch Gläubige verborgen sind, als wie nicht.

3. Dies ist sogar ausser Frage, wenn junge Kinder vorhanden sind.

4. Darum muss es umsomehr genügen, den Beruf einer sehr verderbten Gemeinde für einen göttlichen zu halten, wenn dieselbe noch Gottes Wort anerkennt, das Sakrament recht hat, sich zur lutherischen Kirche bekennt und die Verpflichtung, nach Gottes Wort sich regieren zu lassen, anerkennt.

Dass die Partikulargemeinde das Recht hat zur Berufung und durch die Berufung die öffentliche Ausübung der Schlüsselgewalt übergibt, sagt mit andern Worten, dass der nicht öffentlich die Schlüsselgewalt in einer Gemeinde ausüben darf, dem die Gemeinde es durch Berufung nicht übergeben hat. Das verbietet auch Gott noch mit ausdrücklichen Worten, dass niemand sich ein Amt nehmen, d. h. ohne ordentliche Berufung es verwalten soll (Heb. 5, 4—6). So steht auch unser Bekenntnis[3].

In Antithese hierzu stehn:

1. die Papisten, sofern sie das Berufsrecht der Kirche nehmen und den Pastor durch die Ordination zum Pastor werden lassen. Wir werden die papistische Antithese im nächsten Lehrsatz behandeln.

2. Arminianer. Diese nehmen, ähnlich den Papisten, der Gemeinde das Berufsrecht, aber, im Unterschied von den Papisten, geben sie es der Obrigkeit; sie richten also ein *Cacsareopapatum* auf, während bei den Papisten ein *Papocaesareatum* ist. Eine weitere Antithese der Arminianer bezieht sich auf die Notwendigkeit der Berufung, wovon weiter unten die Rede ist. Auch die Staatskirchenregimente haben meist das Berufsrecht der Gemeinde beschnitten.

3. Anabaptisten und andere Schwärmer, welche, im vollen Gegensatz gegen die durch die Schrift (Heb. 5, 4—6; Röm. 10, 15) gesetzte unbedingte Notwendigkeit der Berufung, erklären, dass die Ausübung des Predigtamts ohne besonderen Beruf jedem Christen kraft seines geistlichen Priestertums freistehn. So stehn auch die Sozinianer. Nach ihrer Lehre hat

[3] *Conf. Aug., Art. XIV, p. 42.*

seit vollendeter Pflanzung der Kirche durch die Apostel die Berufung zum Predigtamt überhaupt aufgehört. *Cat. Racov*[4]*: Quid vero de illis verbis apostolicis dicis, ut praedicabunt, nisi mittantur? Rom. 10, 15.* In der Antwort heißt es: *Cum vero doctorum horum temporum ejusmodi non sit praedicatio, ut paulo ante docuimus, ejusmodi missio ad eam minime est necessaria.* Der *Cat. Racov.* führt nämlich hier aus, daß die apostolische Predigt neu und bisher unerhört war, und darum eine Sendung notwendig war. Eine nicht neue und unerhörte Predigt bedarf der Sendung nicht mehr. Socinus[5] sagt: *Cuivis christiano homini licet, etiam sine speciali ullo sibi demandato legitime ejus rei munere, charitatem erga proximum exercere.* Gewiß, aber privatim Leute einzeln zu Christo zu weisen, ist etwas ganz anders, als Leute versammeln und das Predigeramt öffentlich auszuüben. Smalcius:[6] *Hoc in quaestione est, an hujusmodi constitutio sit prorsus necessaria ad constituendum verbi Dei ministrum, hoc autem nos negamus.* Beruf und Amt sollen nicht Anspruch haben auf Notwendigkeit, sondern höchstens auf Wohlanständigkeit. Volkelius sagt:[7] *Administrent sane ministri coenam Domini baptismumque in ecclesiis constitutis, ut et Paulus aliique fortasse fecerunt, ordinis decorique conservandi causa, non autem, quia necessario solique hi facere teneantur.*

Ähnlich stehen nun auch die Arminianer. *Apolog. Confess.:*[8] *Missio, seu immediata, qualis fuit apostolorum, seu mediata, ut ita loquamur, qualis fuit episcoporum ordinatio per apostolos, aut eorum successores, non existimanda est praecise necessaria ad constituendum ministrum evangelicum, sive ad hoc, ut quis jure et legitime evangelium per apostolos praedicatum porro aliis hominibus praedicet.* Sie machen auch einen Unterschied zwischen gegründeten und noch zu gründenden Gemeinden. Nur für erstere erkennen sie eine gewisse Notwen-

---

[4] *Qu. 506, p. 1036.*

[5] *Tractat. de ecclesia, lib. 10, tom. I, p. 325.*

[6] *Disput. IV de ordine eccles. contra Franz., p. 377.*

[7] *Respons. ad vanam refutat. dissoluti nodi Gordici, cap. XVII, p. 171.*

[8] *Cap. XXI, p. 225.*

digkeit der Berufung an, aber auch da nur *necessitas ordinis et decoris, non mandati divini.*

Noch radikaler verwerfen Weigelianer und Quäker die *vocatio mediata.* Die gegen sie zeugenden Schriftstellen suchen sie zu entkräften; so Röm. 10, 15; Heb. 5, 4 mit der Behauptung, daß erstere nur von den Aposteln, letztere nur von Aaron rede. Dagegen: Beide Stellen sind allgemeine Sätze. In Röm. 10, 15 ist ebenso allgemein von der Sendung geredet, wie allgemein gesagt wird, daß niemand hören kann, wenn ihm nicht gepredigt wird. Auch waren die Apostel ja längst gesandt; so wäre also dieser Satz gegenstandslos, wenn sie sich nur auf die Apostel beziehen sollte. Zur zweiten Stelle sagt richtig Quenstedt:[9] *Textus generalis est, nemo sibi sumit honorem; Aaronis exemplum illustratio non restrictio regulae universalis est.* Über alle diese Schwärmer spricht unser Bekenntnis das Verwerfungsurteil aus.[10]

In den Bahnen der Schwärmer gehn auch die, welche den sogenannten inneren Beruf für das ansehen, was den Prediger zum Prediger mache. Gegen sie ist 1. Kor. 9, 17; vergl. Jona 1, 1—3.

---

[9] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XII, sect. II, qu. I, ekdik., p. 400.*
[10] *Apolog. 13, p. 203.*

LEHRSATZ III.

Die Ordination macht niemand zum Pastor, sondern bestätigt nur einen Pastor als rechtmässig berufenen Pastor.

Anmerkung: — Wer einen rechtmäßigen Beruf einer Gemeinde hat, der ist Pastor und bedarf keines weiteren Dinges, um es zu sein. Die Ordination ist weiter nichts als dies, daß die Kirche jemandes Berufung anerkennt und bestätigt und zwar nach zwei Seiten hin, daß sie vor allem die Berufung als legitim geschehen und darum als göttlich bestätigt, zum andern, daß sie den Berufenen als tüchtig bestätigt, daß ihn die Gemeinde mit gutem Bedacht als vor Gott berufen konnte. Wir lehren von der Ordination darum dies, daß sie niemandem das Predigtamt gibt, weil es die Schrift nicht sagt und gebietet. Nur, was Gott durch sein Wort gebietet, haben will, muß geschehen

und ist notwendig. Mit dem Gesagten stimmt unser Bekenntnis:[1] „Und ist dazumal die *ordinatio* nichts anders gewest denn solche Bestätigung." Luther[2] zu 1. Mose 41, 16: „Den Dienern aber des Worts legen wir die Hände auf und tun zugleich unser Gebet zu Gott, allein darum, daß wir damit bezeugen, daß es Gottes Ordnung sei, beide in diesem und auch in allen andern Ämtern der Kirche, weltlicher Polizei und Hausregimente." Weiter sagt er: „Der Gebrauch und Weise mit Handauflegen ist ein sehr alter Brauch, und ist von den Vätern auch in das Neue Testament gekommen, wie das an Paulo zu sehen ist 1. Tim. 5."[3] So spricht er sich auch aus in der Schrift: „Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen", 1542.[4] Chemnitz sagt:[5] *Licet ergo ordinatio non faciat vocationem, si tamen quis legitime est vocatus, ille ritus est declaratio et publica confirmatio, vocationem illam, quae praecessit, esse legitimam.* Balduin:[6] *Ordinatio nihil aliud est quam publica et solemnis vocationis confirmatio.... Ordinatio non est simpliciter vel absolute necessaria.... neque divinitus praecepta est, ut omitti non possit.*

In Antithese hierzu stehen:

1. Papisten. Sie erklären die Notwendigkeit des Berufs zur Ausübung des Amtes, geben aber das Berufsrecht dem Priesterstande und vornehmlich dem Papst. *Conc. Trid.: Docet insuper sacrosancta Synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et caeterorum ordinum, nec populi, nec cujusvis saecularis potestatis et magistratus consensum, sive vocationem, sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio.* Bellarmin:[8] *Doctores catholici summa consensione docent, jus episcopos ordinandi ac vocandi ad plebem nullo modo pertinere posse; jus autem eligendi fuisse aliquando et aliquo modo penes populum, sed pontificum concessione vel conniventia, non lege*

---

[1] *Art. Smal., 70, p. 342.*
[2] Leipz. Ausg., B. III, S. 146.
[3] L. c., B. III, S. 375.
[4] L. c., B. XXI, S. 412 ff.
[5] *Loci, de ecclesia, p. 137.*
[6] *De casibus conscientiae, p. 1032.*
[7] *Sessio XXIII, cap. IV, p. 170.*
[8] *Disp., tom. II, de clericis, lib. I, cap. II, 6, p. 139.*

divina. Daß das Berufsrecht aus der Schlüsselgewalt herkomme, erkennen auch die Papisten an; daher ist denn auch ihre feste Burg das Wort Christi an Petrus Matth. 16, 19: „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben." Sie behaupten:[9] *Apostolum Petrum in persona totius ecclesiae accepisse claves, quia in totius ecclessiae commodum et utilitatem eas accepit.* Diese Annahme fällt hin, da der Herr nicht nur allen Jüngern (Joh. 20, 23), sondern auch der ganzen Kirche die Schlüssel gibt (Matth. 18, 18). Kaum wert der Erwähnung und sicher nicht der Widerlegung ist der Einwurf Bellarmins, womit er Matth. 18, 18 zu entkräften sucht, nämlich: „Sage es der Gemeinde" heiße: Sag es dem Prälaten oder dem Konzil. *Per illud: Dic ecclesiae, intelligitur praelatus aut concilium praelatorum.* Ein sehr beliebtes papistisches Vernunftsargument ist: *Non esse ovium eligere pastorem. Magistratum autem et populum oves esse, episcopos autem pastores.* Ganz richtig gibt Quenstedt als letzte entscheidende Replik dies: *Argumenta a dissimilibus desumpta non sunt* ἀποδεικτικά.

In Antithese stehen die Papisten ferner dadurch, daß sie die Ordination für ein Sakrament erklären. *Conc. Trid.:*[10] *Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum, a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit.* Wie aus der Schrift gewiß ist, daß die Ordination nicht notwendig und wesentlich für das Predigtamt ist, weil sie nirgends in der Schrift ausdrücklich geboten wird, so ist es auch aus der Schrift gewiß, daß sie am wenigsten ein Sakrament sein kann, denn die Schrift erwähnt, wo sie von der Ordination redet, kein besonderes äußeres Zeichen. Chemnitz:[11] *In baptismo enim et coena dominica, ipse filius Dei instituit, praescripsit et mandavit certum externum elementum, certam ceremoniam seu ritum. In ordinatione vero, sicut eam nunc intelligimus, Christus semel adhibuit externum symbolum, cum die resurrectionis insufflaret*

[9] *L. c, cap. VII, 17, p. 146.*
[10] *L. c. can. III, p. 171.*
[11] *Examen, l. c., p. 221.*

in discipulos, Joh. 20. Non autem addidit mandatum, ut ecclesia ritum illum insufflationis, in ordinatione ministrorum imitaretur.... Diximus de apostolorum modestia, quod noluerint symbolum insufflationis, in ordinationibus usurpare, quo tamen Christus usus fuit, cum non haberent mandatum Christi, nec sine promissione divina, voluerunt sibi hoc sumere, quasi afflatu suo possent conferre Spiritum sanctum. Sed suffraganeus (Weihbischof, jetzt Titularbischof, ursprünglich die *episcopi in partibus inferioribus,* die den aktiven Bischöfen als Gehilfen zur Seite standen) *apud pontificios sine pudore sibi hoc arrogat. Insufflans enim in ordinatos, inquit: Accipite Spiritum sanctum. Sed ubi mandatum? Ubi promissio? Et blasphemia est fingere, in foetido suffraganei anhelitu inclusum esse Spiritum sanctum, ut insufflando dicere possit: Accipe Spiritum sanctum.... Sed unctio est, de qua praecipue pontificii pugnant, quando de sacramento ordinis disputant, id quod non dissimulat V. canon. Manifestissimum vero est, nec Christum, nec apostolos externam unctionem exhibuisse in ordinatione ministrorum verbi et sacramentorum.* Das hat auch die spätere Kirche nicht getan wie Chemnitz hinzufügt: *Et in tota ecclesiastica historia, item in Tripartita* (Kirchengeschichte von Sokrates, Sozomenus, Theodoret), *ubi multa exempla ordinationis describuntur, nusquam mentio fit adhibitae unctionis in ordinationibus, sed tantum impositionis manuum.*

In den Fußtapfen der Papisten, sofern sie der Kirche das Berufsrecht nehmen und nicht durch die Berufung, sondern durch die Ordination als Sakrament den Prediger zu einem solchen werden lassen, gehen auch manche Lutheraner, indem sie nämlich:

1. das Berufsrecht, welches sie allerdings für ein Besitztum der ganzen Kirche erklären, doch der Partikulargemeinde mehr oder minder nehmen, und wenigstens erklären, daß beim Berufen die Partikulargemeinde Gebrauch mache von dem Recht der ganzen Kirche (Buffaloer, separierte Lutheraner in Preußen, Breslauer);

2. indem sie mehr oder minder über Gebühr der Ordination entscheidende Wichtigkeit und die Wirksamkeit beilegen, daß sie jemand erst zum Pastor mache, indem die Amtsinhaber, bei de-

nen das Amt eigentlich ruhe, es dem Berufenen übertragen, wobei nicht wenige sich bis dahin versteigen, daß sie der Ordination sakramentliche Würde und die Wirkung, einen *character indelebilis* aufzudrücken, beilegen.

So sagt Lechler:[12] „Ordination ist die Sitte, dem Berufenen im Namen Christi den besonderen Amtssegen zu erteilen" (S. 326). Der Ausdruck 2. Tim. 1, 6: „Daß du erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist, durch die Auflegung meiner Hände", soll den Beweis liefern, „daß die mittels der Handauflegung erteilte Gabe in dem Empfänger vorhanden sein kann, ohne daß ihr Vorhandensein offenbar wird"; es soll sein, wie in einer scheinbar erloschenen Kohle noch ein Funken fortglüht". Bei Timotheus schlummerte sie doch gewiß nicht; also kann das Erwecken nicht so gemeint sein. Bei der Ordination hat der „Segnende zuerst seine Hände gegen Gott ausgebreitet, um die erbetene Gabe für den, der des Segens bedarf, in Empfang zu nehmen, und teilt sie nun diesem mit, indem er die Hände gegen diesen selbst wendet. Nicht eine Übertragung persönlicher Eigenschaften auf andere, sondern eine wirksame, d. h. impetratorische, Art der Fürbitte ist also dieser Segen". „Die Handauflegung ist .. ..die naturnotwendige Gebärde bei dieser Handlung. Sie ist die Fürbitte in leiblicher Gestalt (dies ist ein Hinsteuern auf das äußere Element beim Sakrament). Die Erhebung der Ordination zu einer regelmäßigen kirchlichen Feier und infolge davon zu einem wichtigen Artikel des Kirchenrechts liegt so sehr im Geiste des Christentums, daß sich diese Sitte von selbst entwickeln mußte. Und wenn bis auf den heutigen Tag die Kirche fast ausnahmslos an der Notwendigkeit der Ordination vor dem Eintritt in das Amt festgehalten hat, so kann sich eine Kirche, welche ihre Kandidaten ohne alle Weihe zur Verwaltung der Sakramente zuläßt, dem Vorwurf einer unwürdigen Nachlässigkeit nicht entziehen. Sie erniedrigt das Amt zur Stufe der gemeinsten weltlichen Berufsarten. Ein so wesentlicher Verstoß gegen die Ordnung des Heil. Geistes kann nicht ohne empfindlichen Schaden bleiben."

[12] Lehre vom neutestamentlichen Amt, Teil III, I, 2, die Übertragung des heiligen Amts.

Mit dunklen Worten wird S. 330ff. als folgender Schade dies hingestellt, daß in solchen Gemeinden kein wahres kirchliches Gemeindeleben herzustellen ist. Das sei die Folge davon, daß man die Ordination nur als Erfordernis heiligen Anstandes (mit diesem mißdeutenden Ausdruck wird die lutherische Lehre, daß Ordination gleich Bestätigung sei, verächtlich gemacht und als verwerflich hingestellt) und nicht als eine Handlung ansehe, „durch die Wirkliches und Wesentliches gewirkt werde". Hier ist verhüllt ausgesprochen, daß das Amt mit den Amtswerken, Predigt und Sakramentsverwaltung, eigentlich erst zur Erbauung der Gemeinde wirksam wird durch die Ordination. Dies wird noch klarer durch die Darstellung der Folgen (S. 331ff.) der Ordination. Diese ist Segnung. Aber Segnung ist göttliche Verheißung. Solche Verheißung ist aber aus dem göttlichen Wort genommen; und das göttliche Wort, von der Kirche oder einem Gläubigen im Glauben gesprochen, kann seine Wirkung nicht verfehlen (Jes. 55, 11). Darum hat die Segnung der Ordination den Vorzug „unbedingter Wirksamkeit". „Was dem Worte an sich zukommt, muß dem im besonderen amtlichen Auftrage (wessen Auftrag?) von der Kirche erteilten Segen im verstärkten Maße zugeschrieben werden." Hier wird verhüllt die Ordination als von Gott geboten hingestellt. Darum heißt es nun weiter: „Es ist also dabei zu verharren, daß die Ordination unter allen Umständen kräftig und von wesentlichen Folgen, sowohl für die Gemeinde, als für den Ordinierten, begleitet ist" (S. 332). Hier wird die Gemeinde vorangestellt; und das ist vielsagend. Es wird damit noch klarer als bisher ausgesprochen, daß durch die Ordination das Amt erst für die Gemeinde wahrhaft zum Segen wirksam wird. Nun wird auch der Sakramentsbegriff für die Ordination vindiziert. „Die Ordination tritt dadurch in eine Reihe mit allen andern sakramentlichen Handlungen der Kirche, mit der Taufe und dem Abendmahl, dem Ehe- und Konfirmationssegen, ja mit der Predigt" (S. 332). Man achte darauf, daß die Ordination, der sakramentliche Wirkung zugeschrieben wird, unterschieden wird von Taufe und Abendmahl, also neben diesen wirklichen Gnadenmitteln für sich wirkungs-

kräftig sein soll. Hierauf wird unter Mißbrauch der Schriftwahrheit, daß Wort und Sakrament objektiv das Heil mitteilen, eine Wirkung *ex opere operato* gelehrt und diese vermeintliche Wirkung des Worts und Sakraments auf die Ordination übertragen. Den Abschluß bildet die Erklärung, daß die Ordination ihre Wirkung für immer behalte, daß sie also ein für allemal eigentlich den Pastor mache, und nicht allein der jedesmalige Beruf; denn selbst wenn ein Pastor das Predigtamt mit einem weltlichen Amt vertausche, so sei nachher keine neue Ordination nötig. „So wenigstens fordert es die Gleichheit mit andern kirchlichen Weihen." Hier ist an die Taufe gedacht, von der man gut römisch annimmt, daß sie dem Menschen einen *character indelebilis* aufdrücke, davon etwas auch im Abgefallenen bleibe. Das ist die bekannte Keimlehre der neueren Theologie. Darnach kann nicht mehr befremden, daß die ganze Argumentation endet mit der (selbstverständlich gänzlich unwahren) Erklärung: „Demnach lehrt allerdings auch die evangelisch-lutherische Kirche im gewissen Sinne einen unauslöschlichen Charakter der Ordination" (S. 333). Ja, S. 335 heißt es, „daß die Ordination einen wirklichen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien begründe". Nachgehends wird der Versuch gemacht, diese ganze Lehre als die der Bekenntnisse hinzustellen. So heißt es S. 336: „Das Predigtamt selber ist ihr (der lutherischen Kirche) das Mittel, dadurch Gott den Heil. Geist gibt" *(Conf. Aug., art. V)*. Es ist sonnenklar, daß Art. V das Predigtamt *in abstracto* gemeint ist; und man sieht, wie bedenklich es ist, wenn auch korrekte Theologen diesen Artikel als Beweis für das Amt *in concreto* nehmen; siehe Walther.[13] Eine ganz besonders harte Nuß ist aber für diese falsche Lehre die Stelle aus den *Articuli Smalcaldici*.[14] Von dieser sagt Lechler ganz einfach, man müsse es mit diesem Wort Luthers nicht so streng nehmen. Die ganze Darstellung von Lechler ist ein Beispiel der romanisierenden Phantasterei über das Amt, der alle andern mehr oder minder gleichen.

Nach reiner, evangelischer Lehre ruht das Amt, das verge-

---

[13] Kirche und Amt, S. 199, am Schluß des ersten Zitats.

[14] *Art. X, p. 323.*

ben werden soll und womit ein Amtsträger bekleidet werden soll, bei niemandem anders als bei der Kirche, d. h. bei den Gläubigen, auch bei den wenigen, die an irgend einem Ort sich befinden, und wären es auch nur zwei, und bei der kleineren oder größeren Anzahl von Leuten, die um das Wort irgendwo versammelt sind und unter denen die wenigen Gläubigen verborgen sind, d. h. bei irgendeiner Partikulargemeinde. Daß eine Partikulargemeinde nicht durch ihren Beruf das Amt überantworten könne und wirklich überantworte ohne Zutun irgendwelches Ordinationsaktes, ist nur dann bewiesen, wenn zuvor bewiesen ist, daß die in einer Gemeinde verborgenen Gläubigen nicht Inhaber aller Güter und Schätze Christi sind.

LEHRSATZ IV.

Gewalt und Recht des Predigtamts ist: Evangelium predigen, Sakrament verwalten, Sünden vergeben oder behalten, Zucht üben.

Anmerkung: — Beweis für die Gewalt, das Evangelium zu predigen, ist Matth. 28, 19; Mark. 16, 15, für die Gewalt, die Sakramente zu verwalten Matth. 28, 19; 1. Kor. 4, 1; Tit. 1, 7, für die Gewalt, Sünden zu vergeben oder zu behalten Joh. 20, 23; Matth. 16, 19, für die Gewalt, Zucht zu üben 1. Kor. 5, 3—5. Die Gewalt des Predigens und der Sakramentverwaltung faßt man zusammen unter dem Begriff *potestas ordinis*, die Gewalt der Schlüssel unter dem Begriff *potestas clavium*, auch als *potestas jurisdictionis* bezeichnet. Über die *potestas clavium* sagt Gerhard:[1] *Potestas jurisdictionis, quam vocant κριτικήν, in usu clavium consistit. Est autem duplex clavium potestas, solvens et ligans, Matth. 16, 19; Joh. 20, 23. Quamvis enim unum sit verbi ministerium, quo peccata solvuntur et ligantur, proinde etiam generica consideratione una clavis ad aperiendum et claudendum regnum coelorum efficax; tamen pro diversitate objectorum, mediorum et effectuum una clavis dicitur solvens, qua poenitentes a peccatis absolvuntur et coelum illis aperitur; altera ligans, qua impoenitentibus peccata retinentur et coelum illis clauditur.*

[1] *Loci, tom. XIII, loc. XXIV, cap. V, sect. I, § CXCIV, p. 16.*

Illa vocatur absolutio, haec excommunicatio. Utraque vel publice vel privatim exercetur. Absolutio publica est, quando omnibus vere poenitentibus ex evangelio adnunciatur remissio peccatorum propter Christum; privata est, quando in specie alicui poenitenti peccata remittuntur. Excommunicatio publica est, quando omnibus impoenitentibus et incredulis ex lege adnunciatur ira Dei et aeterna damnatio; privata est, quando in specie alicui praefracte facinoroso peccatorum retentio denunciatur. Ratione graduum duplex statuitur excommunicatio, minor scilicet et major. Illa est exclusio sive suspensio ab usu coenae dominicae, haec e communicatione ecclesiae ejectio, illa vocatur καθαίρεσις, *haec vero* ἀφορισμός. Es ist hierzu folgendes wohl zu merken:

Die Unterscheidung von *excommunicatio minor* und *major* hat für uns nur historische Bedeutung. Es ist unter letzterem verstanden, was man Bann und Acht nennt und mit Hilfe der Obrigkeit von der Kirche vollzogen wurde. Luther sagt im „Sermon vom Bann"[2]: „Von dieser Gemeinschaft (des Sakraments) mag ein Bischof und Papst einen absondern und ihm dasselbe um seiner Sünden willen verbieten; und das heißt in Bann tun. Dieser Bann war vor Zeiten fast im Gebrauch und heißt jetzt der kleine Bann; denn darüber erstreckt er sich weiter, daß man auch verbannt Begräbnis, kaufen, verkaufen, wandeln und allerlei Gemeinschaft des Menschen, zuletzt auch (als sie sagen) Wasser und Feuer, das heißt der große Bann. Daran haben etliche nicht genug, sondern über das alles brauchen sie wider den Verbannten weltliche Gewalt usw. .....Dasselbe sind aber mehr neue Fünde, denn gründliche Meinung der Schrift. Denn mit weltlichem Schwert zu handeln höret zu dem Kaiser usw. und Herrschaften der Welt, und gar nichts dem geistlichen Stand, des Schwert nicht eisern, sondern geistlich sein soll, welches ist das Wort und Gebot Gottes (Eph. 6, 17); vergl. *Art. Smal*[3].

2. Das Staatskirchentum, auch in lutherischen Ländern, hat

---

[2] Lpz. Ausg., B. XVII, S. 451.

[3] *Art. IX, p. 323.*

allerdings neben dem kleinen Bann etwas in der Art des großen Bannes gekannt.

3. Wir setzen heutigen Tages die *exclusio ab usu coenae dominicae* nicht gleichbedeutend mit *suspensio ab usu.* Unter letzterer verstehn wir heute eine zeitweilige Versagung des Abendmahls, welche ein Pastor aus alleiniger Autorität als Seelsorger und vor öffentlicher Verhandlung eines Sünden-, oder Zuchtfalles, also vor Eintritt in den zweiten Grad der Zucht übt, weil er davon sich gute Frucht verspricht. Nicht auf geraume Zeit darf sie sich erstrecken.

4. Wirklichen Ausschluß vom Abendmahl vollzieht der Pastor nicht als der, welcher denselben verfügt, denn das kann nur die Gemeinde, vor die ein Zuchtfall im dritten Grade kommt, sondern als der, welcher den von der Gemeinde verhängten Ausschluß vollzieht (1. Kor. 5, 2—5).

Die Absolution ist keine bloße Verkündigung, geschieht nicht *declarative,* sondern *effective;* sie löst wirklich. Quenstedt[4]: *Ministri ecclesiae habent potestatem remittendi peccata, ita ut non tantum* ἱστορικῶς, *declarative et annunciative, sed et effective, attamen* ὀργανικῶς (der Prediger ist ja nur Werkzeug Gottes) *peccata remittant.* Das ist Schriftlehre, denn:

1. den Dienern des Wortes sind die Schlüssel des Bindens und Lösens übergeben. Die Schlüssel sind aber nicht eine Ankündigung nur einer Öffnung; und „binden" und „lösen" heißt in keiner Sprache, eine Bindung und Lösung erklären oder verkündigen, sondern tatsächlich, *actu,* binden und lösen, obschon dies durch das Mittel des Worts geschieht.

2. Was den Aposteln gilt, gilt allen Dienern des Worts. Auch sind überdies der ganzen Kirche die Schlüssel gegeben, nicht den Aposteln allein.

In Antithese hierzu stehn Kalvinisten, Arminianer, Sozinianer, alle von den Kalvinisten stammenden Sekten, alle Schwärmer, Schwenkfeldianer, Weigelianer, heutige Methodisten, auch Unierte. Diese alle erklären die *absolutio* für eine reine

[4] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XII, sect. II, qu. V, thesis, p. 411.*

annunciatio. Der Pastor ist nach ihrer Meinung nur ein *praeco,* ein Herold, Verkündiger. So sagt Olevianus[5]: *Ut nec poenitentiam nec fidem ipse legatus dat (2. Tim. 2, 19. 20), ita nec justificat nec absolvit peccatores ipse, sed tantae rei et quae majestatis divinae propria est, testis est et constitutus praeco.* Welche Torheit ist das, zumal vom reformierten Standpunkt aus! Wozu der *praeco,* da die Vergebung dem Erwählten, der sie doch überhaupt nur empfängt, durch den Heil. Geist in ihm viel gewisser sein muß als durch die Ankündigung des *praeco?* Selbst auf nicht reformiertem Standpunkt ist es Torheit, die Absolution als Verkündigung nur Zeugnis von dem sein zu lassen, was dann nicht sie, sondern Gott und auch er nicht eigentlich durchs Wort als Organ selbst gibt, da sie als solches Zeugnis ja ganz überflüssig wäre. Gewöhnlich verdrehen die Kalvinisten die lutherische Lehre dahin, als würde ein Vergeben des Pastors aus eigner Machtvollkommenheit gelehrt. Aber oben zeigt Quenstedt mit seinem ὀργανικῶς das Gegenteil. Der wirklich vergibt, ist Gott, aber des Predigers Lösen ist das von Gott selbst gesetzte aktuell wirkende Mittel. Die Ansicht der Kalvinisten von dem nichts wirkenden Wort der Absolution ist ganz gemäß ihrer Grundansicht vom Wort überhaupt, nach welcher es nichts als bloße Darstellung und Lehre ist und an sich selbst unwirksam. Schwenkfeld sagt aus demselben Mißverstand der lutherischen Lehre, wie er bei den Kalvinisten sich findet, in seiner Postille, S. 295: „Der Priester hat keine Macht, Sünden zu vergeben; Gott allein vergibt die Sünde und kein Mensch." Der Sozinianer Wolzogen sagt zu Matth. 16, 19: *Non habent apostoli in hac sua potestate et auctoritate remittendi peccata ullos successores.* So stehen auch die Arminianer.

In die Hände der Kirchendiener, oder Pastoren, legen unsere Theologen auch die Zeremonien und Riten. Doch ist selbstverständlich, daß sie nicht Macht haben, irgend etwas in bezug auf Zeremonien und Riten zu ordnen ohne zuvorigen Beschluß der Gemeinde. Ebenso selbstverständlich ist, daß keine Riten und Zeremonien *ratione cultus aut meriti erga Deum,* d.

[5] *De substantia foederis gratuiti, p. 282.*

h. unter dem Namen des Gottesdienstes und Verdienstes eingeführt werden dürfen; siehe *Conf. Aug*[6].

Daß den Pastoren Gehorsam der Christen gebührt, sagen Heb. 13, 17; 1. Thes. 5, 12. 13; Phil. 2, 29; 1. Thes. 4, 8; Luk. 10, 16; es gebührt ihnen jedoch kein Gehorsam wider und über Gottes Wort; *Conf. Aug*[7]. Gott selbst verbietet, den falschen Lehrern zu folgen (Matth. 7, 15; Gal. 1, 8). Sünden des Predigers sind falsche Lehre, falscher Brauch der Schlüssel, böses Leben. Der Prediger, welcher nach genügender Ermahnung in falscher Lehre beharrt, ist abzusetzen. Wer ein böses Leben führt, kann überhaupt, weil er den guten Namen verloren hat, nicht mehr das Predigtamt führen (Apg. 6, 3; 1. Tim. 3, 7. 8). Ein Prediger ist seines Amtes ledig, sobald ihm die Gemeinde die durch ihren Beruf übertragene Gewalt abfordert oder nimmt, d. h. ihn absetzt. Jemand Prediger nennen, der keine Gemeinde hat, ist Mißbrauch. Das Pastorat ist ein Amt, nicht ein Stand.

LEHRSATZ V.

Wesentlich sind alle Prediger an Rechten und Würden gleich.

Anmerkung: — Beweis dafür, daß der Würde nach kein wesentlicher Unterschied unter den Pastoren ist, geben Apg. 20, 28, wo den Bischöfen das Amt gegeben wird, die Herde zu weiden und auf dieselbe zu achten; Phil. 1, 1, wo Paulus sich dem Timotheus, den Bischöfen und Dienern gleichsetzt; Tit. 1, 5 ff., wo Timotheus Älteste bestellen soll, die V. 7 Bischöfe und Haushalter genannt werden, und nach V. 9 das Amt führen sollen, wie Apg. 20, 28 die Bischöfe; 1. Tim. 4, 14, wo den Ältesten das Handauflegen zum Bischofsamt in bezug auf Timotheus selbst zugeschrieben wird, gerade wie ihm wiederum selbst 1. Tim. 5, 22; 1. Pet. 5, 1, wo Petrus sich ein Mitältester der Ältesten nennt.

Die Schrift setzt also Bischöfe und Älteste gleich. Quenstedt[1]: *Retinemus in nostris ecclesiis ordinem inter ministros,*

---

[6] *Art. 15, p. 42; Art. 28, p. 65.*

[7] *Art. 28, p. 64.*

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XII, sect. I, thes. XIV, nota, VI p. 396.*

ut alii sint episcopi, alii presbyteri, alii diaconi, quia et in apostolica et primitiva ecclesia distincti fuerunt ministrorum ordines, et quidem divinitus constituti, 1. Cor. 12, 28; Eph. 4, 11; interim eandem potestatem ministerii, in praedicatione verbi et administratione sacramentorum, et potestatem jurisdictionis in usu clavium consistentem, omnibus ecclesiae ministris competere dicimus. Ebenso Chemnitz[2]: *Sed quaestio est, qualis gradus in ministerio ecclesiastico sit episcopatus, quae sint officia episcopi. Et explicatio hujus quaestionis, ideo brevius potest absolvi, est enim a Hieronymo ex professo pertractata. Ostendit autem et probat, tempore apostolorum eosdem fuisse episcopos et presbyteros, seu eundem fuisse presbyterum, qui et episcopus, quorum aliud sit officii et dignitatis nomen, aliud aetatis.*

In der Antithese hierzu stehn:

1. die Papisten. Bellarmin[3]: *At ecclesia catholica distinctionem agnoscit ac docet, jure divino episcopatum presbyterio majorem esse, tum ordinis potestate, tum etiam jurisdictione. Sic enim loquitur Conc. Trid., sess. 24, cap. 4: Proinde sacrosancta synodus declarat praeter ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut apostolus ait, a Spiritu sancto regere ecclesiam Dei, eosque presbyteris superiores esse. Et canon 6: Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit. Et canon 7: Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores etc., anathema sit.* Bellarmin gibt sich Mühe, die angeführten schlagenden Schriftstellen zu entkräften. Gegen Phil. 1, 1 führt er verschiedene Kirchenväter ins Feld und meint zuletzt, daß wohl Chrysostomus die Stelle am besten erkläre[4]: *Facilior est sancti Joannis Chrysostomi et aliorum multorum commentarius, qui docent, apostolorum tempore nomina illa, episcopus et presbyter, communia fuisse omnibus sacerdotibus, tam majoribus,*

---

[2] *Ex., pars II, de sacramento ordinis, p. 223.*

[3] *Disputat., tom. II, de clericis, lib. I, cap. XIV, 2, p. 156.*

[4] *L. c., cap. XV, 5, p. 160.*

quos nunc episcopos dicimus, quam minoribus, quos presbyteros appellamus, licet res ipsae et potestates distinctae essent. Es ist merkwürdig, daß die Schrift soll diese Namen ohne Unterschied den Priestern verschiedener Ordnung geben, während doch gerade die Existenz des Unterschieds der Ordnung, des realen Unterschieds zwischen Bischof und Presbyter auf die Verschiedenheit der Namen gebaut wird. Doch, da Bellarmin eine bessere Ausflucht dieser Stelle gegenüber überhaupt nicht finden kann, als daß allen Priestern, obschon sie verschiedene geistliche Gewalt und Würde hätten, was freilich bis jetzt noch kein Papist aus der Schrift hat beweisen können, dennoch die Namen Presbyter und Bischof gemeinsam gewesen wären, so wendet er dieselbe auch auf die andern Stellen an und fertigt dieselben so ab[5]: *Sed ad haec omnia uno verbo respondetur. Nomina eo tempore fuisse communia et propterea in his omnibus locis veros etiam episcopos presbyteros appellari.* Viel bemüht er sich auch, den Worten von Hieronymus eine dem Papismus günstige Deutung zu geben. Daß es unmöglich ist, zeigt, daß der berühmte Michael Medina in *de sacrorum hominum origine et continentia, lib. I, cap. 5* sagt[6]: *Atque ita isti viri alioqui sanctissimi et sanctarum scripturarum consultissimi; quorum tamen sententiam prius in Aerio, deinde in Waldensibus, postremo in Joanne Wiclefo damnavit ecclesia.* Dazu sagt Bellarmin: *Ceterum haec Medinae sententia (ut levissime dicam) valde est inconsiderata.* Er beweist aber nicht, daß sein eignes Urteil berechtigt sei und daß dagegen Medina den Hieronymus falsch verstanden habe.

2. In dieser Antithese stehn auch die sogenannten romanisierenden Lutheraner, welche das Kirchenregiment, wonach Personen einander übergeordnet werden, für göttlich gestiftet erklären und also auch eine vermeintlich göttlich geordnete Hierarchie haben. So stehn die separierten Lutheraner unter dem Breslauer Kirchenkollegium. In der „Öffentlichen Erklärung" derselben vom Jahre 1878 heißt es:

---

[5] *L. c., 10.*

[6] Bei Bellarmin, *l. c., 15, p. 161.*

a. Daß das Amt des Kirchenregiments an ihm selber, d. h. die Beauftragung gewisser Personen mit der öffentlichen Ausübung der kirchenregimentlichen Befugnisse, von Gott und nicht von der Gemeinde gestiftet sei und es also nach göttlichem, nicht bloß nach menschlichem Recht bestehe und handle (S. 3. 28);

b. daß dasselbe höhere Kirchenregiment die Würde einer geistlichen Obrigkeit mit Recht in Anspruch nehme und darum nach dem vierten Gebot Gehorsam zu fordern habe (S. 33);

c. daß die von Menschen gemachten, übrigens aber dem Wort Gottes gemäßen Kirchenordnungen nicht bloß nach menschlichem, sondern auch nach göttlichem Recht gelten und auch die Gewissen von Gottes wegen zum Gehorsam verpflichten (S. 3. 44).

Die Breslauer haben sich, wie die Papisten, immer vornehmlich auf Eph. 4, 11 (vergl. 1. Kor. 12, 28 ff.) berufen, denn hier sei göttliche Stiftung verschiedener Ämter mit ihrer kirchlichen Tätigkeit gelehrt. Dagegen:

1. Es ist nicht von einer göttlichen Stiftung von Rangunterschieden zwischen gradweise abgestuften Ämtern die Rede. (Die römische Kirche zählt deren sieben auf: *Sacerdotes,* d. h. *episcopi* und *presbyteri* zusammen, *diaconi, subdiaconi,* welche zusammen die drei höhern Grade bilden, *acolythi,* Begleiter des Bischofs, jetzt der höchste der niedern Grade, nur noch nominell bestehend als Durchgang zu höhern Graden, *lectores, exorcistae, ostiarii,* Türhüter, welch letztere vier Grade als *ordines minores* bezeichnet werden und nur die den *character indelebilis* nicht aufdrückenden niederen Weihen erhalten, daher ihnen auch der Austritt gestattet ist.). Namentlich die Korintherstelle (1. Kor. 12, 28 ff.) zeigt, daß vielmehr von Tätigkeiten und Begabungen zum Besten der Kirche die Rede ist. Es wird in ein und demselben Zusammenhang die Gabe der Heilung, des Wundertuns, der Sprachen usw. aufgeführt. Sind dies keine gradweise und rangartig abgestuften Kirchenämter mit unterschiedener Machtbefugnis und Amtswürde, oder werden sie durch die Aufzählung dazu nicht gemacht, so auch die übrigen nicht, oder, wenn wirklich auch Ämter genannt werden, so werden

sie doch nicht hier aufgezählt, um wirklich wesentlich unterschiedene, namentlich durch Rangunterschied unterschiedene Ämter festzusetzen.

2. Es werden hier die eigentlich im Episkopat, oder Presbyteramt, oder Kirchendienstamt am Wort und Sakrament ursprünglich enthaltenen Amtstätigkeiten aufgeführt, welche zuerst auch im Apostolat vereinigt waren und so auch im ordentlichen Bischofs-, Presbyter-, oder Pastorenamt vereinigt bleiben konnten, doch aber aus Not, wie das Amt der Diakonen, oder um des größeren Nutzens willen, wenn es in den Gemeinden Leute gab, die für die eine oder andere Tätigkeit größere Begabung empfangen hatten als die schon vorhandenen Presbyter, auf verschiedene Personen übertragen wurden.

In ähnlicher Weise äußert sich Chemnitz[7]. Er sagt über Eph. 4, 11 ff. richtig: Es werden hier fünf *gradus ministerii* aufgezählt:

a. Apostel, die, unmittelbar berufen, einen Universalberuf und alle Wundergaben hatten und deren Predigen und Lehren inspiriert und also im wahren Sinn Gottes Wort und Quelle der Lehre für andere war;

b. Propheten, *qui linguas et scripturas interpretabantur (1. Cor. 14, 1—6);*

c. Evangelisten, welche nicht Apostel waren, aber mit der allgemeinen Mission, das Evangelium zu predigen, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, ausgesandt wurden; so Philippus (Apg. 21, 8), Timotheus (2. Tim. 4, 5), Tychikus (Apg. 20, 4; Eph. 6, 21; Kol. 4, 7);

d. Pastoren, *qui certo gregi ecclesiae praefecti erant* (1. Pet. 5, 2);

e. Lehrer, διδάσκαλον νηπίων (Röm. 2, 20; Heb. 5, 12), wahrscheinlich die spätern Katecheten.

Aber, sagt Chemnitz, diese verschiedenen Grade haben eben die Apostel immer zusammengefaßt unter die beiden Namen „Bischöfe und Presbyter". Sehr beweiskräftig sind Kol. 4, 7; Eph. 6, 21, wo Paulus den Tychikus, offenbar einen Evangelisten, als Diener und Mitknecht bezeichnet, und 1. Pet. 5, 1. 2, wo Petrus

[7] *Examen, pars II, p. 217 ff.*

sich Mitältesten nennt und die Presbyter zugleich (V. 2) als Pastoren, Hirten charakterisiert. Auch deuten ja Stellen wie 1. Tim. 3, 1 ff. auf eine wiedereintretende Vereinigung der anfänglich getrennten und von verschiedenen Personen ausgeübten Amtstätigkeiten in einer Person hin, wenn z. B. gefordert wird, daß er lehrhaft sei (V. 2), daß er der Gemeinde vorstehn müsse (V. 4. 5), also ebensowohl weide, wie auch regiere. Es ist also aus den Stellen Eph. 4, 11; 1. Kor. 12, 28 die göttliche Institution einer Kirchenhierarchie, römischer oder romanisierender Art, nicht zu erweisen.

Chemnitz schließt seine Auseinandersetzungen auch mit der Erklärung ab, daß die Aufzählungen Eph. 4, 11; 1. Kor. 12, 28 nur zeigen, in welche Grade die Obliegenheiten und Pflichten ein und desselben Kirchen- oder Predigtamts geteilt waren. Endlich fügt er folgende Grundsätze bei:

a. Das Wort Gottes setzt keine Zahl der *gradus*.

b. Aus der Schrift ist klar, daß zur Zeit der Apostel nicht in allen Gemeinden dieselben *gradus* vertreten waren.

c. Ebenso ist aus der Schrift gewiß, daß die Teilung in *gradus* keine Notwendigkeit war, so daß nicht öfter alle Tätigkeiten in einer Person wären vereinigt gewesen; es war vielmehr die ganze Ordnung eine Sache der Freiheit und richtete sich nach dem Bedürfnis und dem Nutzen der Kirche.

d. Alle *gradus* waren nicht Ämter neben dem Predigtamt, sondern *ipsa et vera officia ministerii verbi et sacramentorum*.

§ 69.
Von der Obrigkeit.
(De magistratu politico.)

LEHRSATZ.

Die Obrigkeit ist das von Gott eingesetzte weltliche Amt, welches durch Erlassung nötiger und guter Gesetze, Handhabung der Rechtspflege und der äusserlichen Zucht im Einklange mit dem göttlichen Moralgesetz dem dreieinigen Gott zu Ehren und dem Menschen zum zeitlichen Wohle verwaltet werden soll.

PUNKT I.

Die Obrigkeit ist das von Gott eingesetzte weltliche Amt.

Anmerkung: — Wir handeln hier von der weltlichen Obrigkeit *abstracte* als Amt (*officium*).

In diesem Sinne bezeugt die Schrift die göttliche Stiftung:

1. unmittelbar. Die *sedes classica* hierzu ist Röm. 13, 1 ff. Die Obrigkeit ist von Gott geordnet; es ist keine Obrigkeit ohne von Gott.

2. Mittelbar.

a. Die Schrift sagt, daß die obrigkeitlichen Personen: Könige, Fürsten usw. durch Gott ihr Amt haben und darin erhalten werden (Dan. 2, 21. 37; Spr. 8, 15; Joh. 19, 11).

b. Die Schrift fordert Gehorsam gegen die Obrigkeit auch von den Christen und zwar um des Gewissens willen (Röm. 13, 5). Es kann aber der Ungehorsam nur dann das Gewissen verletzen, wenn Gott selbst die Obrigkeit zu einer Gehorsam fordernden Autorität gemacht hat, also zu einem Amt, welches kraft göttlicher Stiftung mit göttlichem Recht Gehorsam fordert.

Es widerspricht nicht der göttlichen Einsetzung, daß es 1. Pet. 2, 13 heißt: „Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen". Hier ist von bestimmten einzelnen Ordnungen und Einrichtungen die Rede, die freilich Gott nicht so besonders vorgeschrieben, sondern dem menschlichen Ermessen nach den maßgebenden Prinzipien überlassen hat; und insofern sind die einzelnen Ordnungen menschlich, aber nicht, sofern man die Autorität, die sie ordnet, nämlich die gottgesetzte Obrigkeit, ins Auge faßt. In der göttlichen Einsetzung liegt nicht, daß eine besondere Form der Obrigkeit, Königtum oder andere, von Gott eingesetzt wäre, sondern nur in *abstracto* die obrigkeitliche Gewalt überhaupt, sie erscheine, in welcher Form sie wolle. Das bezeugt Röm. 13, 1, wo von der Obrigkeit schlechtweg die göttliche Einsetzung ausgesagt wird; vergl. *Conf. Aug*[1].

In der Antithese hierzu stehn:

1. Schwärmer, wie z. B. Anabaptisten, Weigelianer und an-

[1] *Art. XVI, p. 42.*

dere. Sie leugnen alle die göttliche Einsetzung der Obrigkeit. Sie erklären weltliche Obrigkeit für unnötig und verbieten den Christen, ein obrigkeitliches Amt zu übernehmen. Zugrunde liegt bei ihnen der Mißbrauch von der neutestamentlichen Lehre über die christliche Freiheit, die sie auch als Unabhängigkeit von irgendeinem äußerlichen Regiment auffassen, und zuletzt der Mangel an Unterscheidung zwischen Christi Reich und bürgerlichem Reich.

2. In Antithese hierzu stehn auch die Papisten, welche zwar nicht sagen, daß die Obrigkeit nicht von Gott sei, wohl aber behaupten, daß der Papst eine Obergewalt über die Obrigkeit habe, nicht an sich, aber da, wo es das Heil der Seelen fordert, sogar dahin, daß er die Fürsten absetzen darf. Bellarmin sagt[2]: *Non potest papa, ut papa, ordinarie temporales principes deponere, etiam justa de causa, eo modo, quo deponit episcopos, id est, tanquam ordinarius judex; tamen potest mutare regna atque uni auferre, atque alteri conferre, tanquam summus princeps spiritualis, si id necessarium sit ad animarum salutem.* In § 8 wird dieselbe Gewalt dem Papst in bezug auf die bürgerlichen Gesetze und § 9 in bezug auf die bürgerlichen Gerichte zugeschrieben.

3. Die naturalistischen Staatsrechtslehrer. Staat und Obrigkeit beruhen nach ihnen nur auf menschlichem Übereinkommen; so Rousseau, nach dem das ganze Staatsleben ein Gesellschaftsvertrag (*Contrat social*) ist, wo freiwillig der einzelne sich der Gemeinschaft unterwirft. So steht auch Grotius; ferner die modernen Staatsrechtslehrer.

4. Die Anarchisten, welche nicht nur jede Regierungsform, sondern alles Regiment beseitigt wissen wollen.

5. Diejenigen, welche eine bestimmte Regierungsform für die entweder einzig von Gott gewollte erklären, wie häufig die Anhänger der Monarchie taten, oder doch für die allein angemessene und für das Gemeinwohl förderlichste, wie dies wohl Lobredner der Republik tun.

---

[2] *Disputat., tom. I, lib. V, cap. VI, 7, p. 505.*

PUNKT II.

Das Gebiet für die Tätigkeit der Obrigkeit sind allein die zeitlichen, bürgerlichen, sozialen Dinge als solche, aber in keinerlei Weise die geistlichen Dinge.

Anmerkung: — Daß allein die zeitlichen, bürgerlichen, sozialen Dinge das Gebiet der Tätigkeit der Obrigkeit sind, ist aus der Schrift gewiß, weil sie:

1. nachweislich nur solche Dinge der Obrigkeit unterstellt, als:

a. Geld und Gut, denn sie legt Schoß und Abgaben auf (Röm. 13, 7), übt Rechtspflege in bezug auf zeitlich Gut (1. Kor. 6, 1. 3);

b. Handel und Verkehr (Apg. 19, 38);

c. Leib und Leben (Röm. 13, 4);

d. bürgerlicher Friede (Röm. 13, 6; 1. Tim. 2, 2; 1. Pet. 2, 13. 14).

e. bürgerliche, äußere Zucht (Röm. 13, 4; 1. Pet. 2, 14), die sich als bürgerliche und äußerliche, als *justitia civilis,* im Gegensatz gegen geistliche Zucht erweist durch die äußerlichen Mittel, nämlich äußerliche Strafe allerlei Art (Röm. 13, 4) und durch den äußerlichen Zweck, nämlich bürgerlichen Schutz und Frieden (Röm. 13, 6). Diese äußerliche Zucht ist auch das höchste Ziel aller Rechtspflege seitens der Obrigkeit, sowohl ihrer legislativen (1. Pet. 2, 13), als der exekutiven (1. Kor. 6, 1. 3; Röm. 13, 4. 6). Alles hier Genannte, das der Obrigkeit ausdrücklich in der Schrift zugeschrieben wird als ihr Gebiet, ist zeitlich, bürgerlich, sozial, also äußerlich, im Gegensatz gegen die geistlichen Dinge, die *spiritualia.*

2. Daß nur die äußerlichen Dinge das Gebiet der Betätigung der Obrigkeit sind, bezeugt die Schrift auch dadurch, daß sie derselbigen nirgends die geistlichen Dinge zuweist und von ihr als Pflegerin in geistlichen Dingen redet. Man darf hier nicht auf die Obrigkeit in Israel unter dem alten Bunde sich berufen, denn einmal haben wir da eine Obrigkeit mit positiven, d. h. von Gott gestellten Ordnungen, und zum andern ist die ganze bürgerliche wie auch die zeremoniale Verfassung Israels für uns aufgeho-

ben. Man darf dies, daß das Neue Testament die Obrigkeit anweise, die geistlichen Dinge zu pflegen, nicht etwa schließen aus Röm. 13, 5, daß man um des Gewissens willen soll der Obrigkeit untertan sein. Denn es gibt Dinge, die es mit dem Gewissen zu tun haben, auch bei den Heiden (Röm. 2, 15), aber darum sind sie noch nicht geistliche Dinge, *spiritualia,* welche im wahren Gottesdienst und rechten Glauben bestehen. Gewissenssachen und geistliche Sachen sind nicht identisch nach der Schrift, denn der Heide hat Gewissen und ist doch ganz und gar fremd von allem Geistlichen (Röm. 2, 15; Eph. 2, 12 vergl. mit V. 3. 5. 6). Man darf nicht vergessen, daß die Lehrer unserer Kirche von Luther an allerdings insofern oft geistliche Dinge und Dinge des Gewissens identifizieren, als sie die letzteren auf das Evangelium allein beziehen. Auch aus 1. Tim. 2, 2 kann eine von Gott gewollte Betätigung der Obrigkeit in geistlichen Dingen nicht geschlossen werden, denn es ist keineswegs der Sinn, daß die Obrigkeit, welche durch ihre Macht zwar ein stilles und geruhiges Leben, also bürgerlichen Frieden anrichten kann und soll, auch die Heiligkeit und Frömmigkeit anrichten soll. Vielmehr lehrt der Zusammenhang dies: Bittet ihr Christen für die Obrigkeit, daß sie uns den Frieden erhalte, die wir als Christen in Gottseligkeit und Frömmigkeit wandeln. Gott ist das angenehm, denn wie er uns geholfen hat zu solcher wahren Gottseligkeit, will er allen Menschen dazu verhelfen in Christo (V. 4—7) und auch durch meine Predigt. Weil aber dies nicht guten Lauf haben kann, ohne daß bürgerlicher Friede ist und durch Verfolgung gehindert wird, darum betet für die Obrigkeit. Die Stelle sagt also vielmehr recht hell, daß die Obrigkeit die geistlichen Dinge nicht treibt. Dazu ist vielmehr das Predigtamt da (V. 7); die Obrigkeit soll nur äußerlichen Frieden erhalten. Wenn nun die Schrift die rechten geistlichen Dinge der Obrigkeit nirgends zuweist, so sind dieselben daher auch nach der Schrift nicht ihr Gebiet.

3. Dies bezeugt die Schrift endlich auch dadurch, daß sie der Obrigkeit die geistlichen Dinge ausdrücklich abspricht. Was Gottes ist, soll Gottes bleiben (Matth. 22, 21; Luk. 20, 25). Gottes ist aber gewiß sein Reich, oder Christi Reich, das Himmelreich mit allem, was nach der Schrift dazu

gehört. In diesem Reich ist der einzig regierende König Christus (Ps. 2, 6; 110, 1. 2; Matth. 22, 44; Heb. 10, 12). Er regiert aber durch sein Wort und die Predigt des Worts, und schaffet durch beides alle Dinge in seinem Reich. So hat Gott alle geistlichen Dinge für sich behalten, so daß nichts für die Obrigkeit bleibt.

So steht auch unser Bekenntnis. Zwar gesteht es der Obrigkeit die Erhaltung äußerlicher Zucht zu,[1] aber es spricht derselben alle Betätigung, Recht und Regierung in geistlichen Dingen ab.[2]

Wenn es in diesem Lehrpunkt heißt, daß die Obrigkeit zu tun hat mit den zeitlich-bürgerlichen Dingen als solchen, so soll dies dienen, die Grenze zu wahren zwischen äußerlichen und geistlichen Dingen. Ein Christ wandelt auch in bezug auf diese äußerlichen Dinge als ein Christ und dient als neuer Mensch in denselben auch Gott, aber in dieser Weise hat die Obrigkeit damit nichts zu tun.

PUNKT III.

Die Quelle, aus welcher die Obrigkeit ihre Ordnungen schöpft, ist die Vernunft nach dem ganzen Vermögen, welches die Schrift derselben zuschreibt, aber angemessen dem Gebiet, welches die Schrift ihr zuweist.

Anmerkung: — Nach der Schrift begreift die Vernunft dreierlei Vermögen in sich:

a) Ein Vermögen, in rein physischen Dingen zwischen Nützlichem und Schädlichem zu unterscheiden und überhaupt natürliche Dinge zu beurteilen (Jes. 40, 20; Luk. 16, 8; Spr. 10, 15);

b) ein Vermögen in moralischen Dingen, nämlich das eingeschriebene Gesetz und Gewissen (Röm. 2, 14. 15);

c) ein Vermögen in religiösen Dingen (Röm. 1, 19. 20).

Die Quelle für ihre mancherlei Satzungen hat die Obrigkeit, da sie nur mit den äußerlichen Dingen bis zur Erhaltung

---

[1] *Apol. Conf., art. IV (II), 23, p. 91.*
[2] *Conf. Aug., art. XXVIII, p. 63.*

rein bürgerlicher Zucht zu tun hat, in dem unter *a* und *b* genannten Vermögen. Nach dem unter *a* genannten Vermögen bestimmt sie im allgemeinen die Polizeiordnungen, nach dem unter *b* die ganze Rechtspflege und Handhabung bürgerlicher Zucht. Dies letztere lehrt die Schrift klar Röm. 13, 3. 4. Da die Obrigkeit soll Gottes Dienerin sein und zunächst darin, daß sie die Bösen straft und die Guten schützt, so muß ihr Gott doch eine Anweisung gegeben haben, um zu entscheiden, was böse und gut sei, was, nebenbei hervorgehoben, doch auf das sittlich Gute und Böse zu beziehen ist, nicht auf das physisch Schädliche und Nützliche. Denn ein Haus nicht geschickt bauen, nennt die Schrift doch nicht ein böses Werk, noch einen geschmacklosen Baumeister einen Übeltäter (1. Pet. 2, 14). Jetzt ist nur dreierlei möglich, nämlich:

a) Gott hat aller Obrigkeit ein positiv, schriftliches Reglement gegeben;

b) Gott hat der Kirche Auftrag gegeben, der Obrigkeit Licht zu geben;

c) Gott hat aller Welt etwas eingestiftet, wonach sie bis zu einem gewissen Grad über moralisch Gutes und Böses entscheiden kann.

Das erste und zweite ist nicht der Fall, wohl aber das dritte. So ist gewiß, daß die Obrigkeit als Quelle und Norm für ihre besten und wichtigsten Satzungen in bezug auf Rechtspflege und Zucht das eingeschriebene moralische Gesetz nehmen soll. Dies tut sie auch wirklich, wie die Geschichte zeigt.

Hierbei ist wichtig, daran zu erinnern, daß *materialiter* das natürliche und geoffenbarte Gesetz nicht verschieden sind, daß aber die Obrigkeit nirgends in Gottes Wort verpflichtet wird, nach dem geschriebenen Gesetz zu urteilen, daß trotzdem das verwerflich ist, was wider das geschriebene Gesetz geht, weil es in Wahrheit auch gegen das natürliche Gesetz in seiner unverstümmelten Form geht. Denn für diese Verstümmelung ist der natürliche Mensch ebenso unentschuldigt, wie für die Unterdrückung der anfänglichen Gotteserkenntnis (Röm. 1, 18—21).

In Antithese hierzu stehen:

1.) Die Papisten, welche lehren, daß die Kirche als solche sich in bürgerliche Gesetzgebung mischen dürfe. Es ist etwas

anderes, daß ein Bürger, der ein rechtschaffener Christ ist, als Bürger gegen üble Gesetze protestiert, und etwas anders, daß die Kirche als solche es tut.

2.) In Antithese stehen auch diejenigen, welche es bestreiten, daß das natürliche Moralgesetz die vornehmste Norm für die Tätigkeit der Obrigkeit sei. Es ist freilich nicht zu begreifen, wie das in Abrede kann gestellt werden. Denn soll unter Licht der Vernunft, welche man als Norm für die Obrigkeit will gelten lassen, nur das Entscheidungsvermögen über rein physische Dinge verstanden sein, so ist nicht abzusehen, wie die Obrigkeit in Ehesachen sich legislativ und juristisch betätigen kann; und doch gehören Ehesachen unter ihre Jurisdiktion, wie auch Luther ausdrücklich erklärt.

PUNKT IV.

Die Obrigkeit hat die Gewalt, Gesetze zu machen, Gericht zu halten, Gehorsam zu fordern und Strafamt bis zur Todesstrafe zu üben.

Anmerkung: — Daß die Gewalt, die Gott der Obrigkeit gegeben:

1.) eine legislatorische sei, nämlich Gesetze zu machen, geht hervor aus Röm. 13, 3. 4. Da die Obrigkeit richten und strafen soll, sowohl böse Werke, wie auch böse Menschen, so muß sie zuvor Gesetze machen, deren Übertretung ein böses Werk ist, das unter ihre Jurisdiktion fällt.

2.) Daß sie eine richterliche Gewalt hat, folgt aus derselben Römerstelle; denn ehe die Obrigkeit straft, muß sie richten. Dagegen spricht nicht 1. Kor. 6, 1—7. Die Stelle stellt nicht Gericht und Rechtspflege als ungöttlich dar, noch spricht sie heidnischen Obrigkeiten die göttliche Gewalt zu richten ab, sondern sie straft überhaupt das Rechten der Christen um Mein und Dein (V. 7) und dann das Bringen der Händel vor die heidnischen Gerichte, ehe man in der Gemeinde zu schlichten suchte (V. 5. 6).

3.) Daß die Obrigkeit auch Gehorsam fordert von Gottes wegen, lehrt Röm. 13, 1; 1. Pet. 2, 13. Dieser Gehorsam hat da eine Grenze und in dem Stück, wo von dem Bürger gefordert wird, etwas gegen Gottes Gebot und zumal gegen das Evan-

gelium zu tun (Apg. 4, 19; 5, 29). Aber es entbindet nicht vom Gehorsam gegen die Obrigkeit, wenn diese ein ungerechtes Gesetz, Auflage, Steuer usw. ordnet, wodurch man Schaden erleiden muß. Übel leiden ist nicht wider das christliche Gewissen, wohl aber Übel tun. Luther[1] sagt: „Wie? Wenn ein Fürst unrecht hätte, ist ihm sein Volk auch schuldig zu folgen? Antwort: Nein!. Wider Recht gebührt niemand zu tun, sondern man muß Gott, der das Recht haben will, mehr gehorchen denn den Menschen."

In der Antithese hierzu stehen:

1.) die Papisten, welche erklären, daß die Kirche, resp. der Papst, das Recht hat, die Gesetze der Obrigkeit zu rezensieren und, wo die Macht dazu da ist, zu ändern.

2.) Ferner sind hier zu nennen diejenigen, welche es für gerechtfertigt halten, daß ein Christ als obrigkeitlicher Beamter im Namen der Obrigkeit eine amtliche Verrichtung ausführe, die nach Gottes Gesetz verwerflich ist.

3.) Zu nennen sind auch die, welche der Obrigkeit das *jus gladii*, d. h. das Recht, Krieg zu führen und die Todesstrafe zu verhängen, absprechen. Daß dies Recht der Obrigkeit von Gott gegeben ist, zeigt Röm. 13, 4. Die Antithetiker: Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten, Mennoniten, Quäker, Weigelianer verfechten ihre Irrlehre durchaus mit Vernunftgründen.

Ein besonderer Streitpunkt ist hier die Hinrichtung von Ketzern durch die Obrigkeit. Papisten und Kalvinisten billigen dieselbe. Bellarmin:[2] *Nos igitur breviter ostendemus, haereticos incorrigibiles, ac praesertim relapsos, posse ac debere ab ecclesia rejici, et a saecularibus potestatibus temporalibus poenis atque ipsa etiam morte mulctari.* Zanchius:[3] *Omnes fere ex nostratibus hujus sunt sententiae, quod haeretici sint gladio puniendi.* So sprechen sich auch aus Bucanus, Beza. Es ist dies derselbe Geist, der als puritanischer hier bei uns Frömmigkeit mit Staatsgewalt erzwingen will. Daß diese papistische und kalvinistische Lehre falsch ist, zeigt Matth. 13, 29. 38, wo

---

[1] Schrift von der weltl. Obrigkeit, Lpz. Ausg., B. XVIII, S. 401. 402.

[2] *Disputat., tom. II, de laicis, lib. III, cap. XXI, 3, p. 319.*

[3] *Miscellan., tom. II, cap. de magistratu.*

Christus die leibliche Ausrottung (der Acker ist die Welt) der Gottlosen der Kirche verbietet. Quenstedt:[4] *Haeretici, qui fundamentum religionis impugnant, sed ita, ut judicii imbecillitate errent, nec subditos contra magistratum concitent, et a magistratu regno exire jussi, libenter pareant, non supplicio capitali, sed excommunicatione et exilio castigandi sunt et coercendi. Qui vero non modo blasphemos errores voluntaria malitia disseminant, sed etiam turbas excitant et subditos in magistratum armant, et e territorio magistratus exire jussi, cedere recusant, jure et vinculis coerceri, et si voluntarie insanire pergunt, capitis supplicio affici possunt.* So viel ist nach der Schrift gewiß, daß die Obrigkeit auch gegen Irrlehrer und deren Anhang mit aller weltlichen Macht vorzugehen befugt, ja verpflichtet ist, wo es die öffentliche Ruhe, der Schutz der Rechtschaffenen und der bürgerliche Friede verlangt, den Gott durch die Obrigkeit ja will erhalten haben (Röm. 13, 4. 6; 1. Tim. 2, 2).

Der dem papistisch-kalvinistischen Irrtum diametral entgegengesetzte ist der der Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten, daß nämlich schlechterdings die Obrigkeit gegen Irrlehre nicht einschreiten soll. Schlichting:[5] *Nulla unquam tetrior et capitalior et effectu saevior ac truculentior fuit haeresis, quam haereses civili magistratui puniendas et ulciscendas subjicere.*

PUNKT V.

Der Zweck der Obrigkeit ist Gottes Ehre.

Anmerkung: — Da die Obrigkeit Gottes Dienerin ist (Röm. 13, 4), so muß ihr letzter Zweck Gottes Ehre sein *(finis principalis, ultimus).* Aber sie soll auch Gottes Dienerin allen rechtschaffenen Bürgern zugute sein (Röm. 13, 4. 6; 1. Tim. 2, 2 — das σοί bezieht sich auf einen, der τὸ ἀγαθὸν ποίει, nicht auf alle Menschen ohne Unterschied). So ist also ein mittelbarer Zweck *(finis intermedius)* das Wohl der Menschen *(bonum publicum).* Hollaz:[1] *Magistratus civilis ordinatus est ob bonum publicum, idque quadruplex: 1) ecclesiasticum, sunt enim*

---

[4] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XIII, sect. II, qu. VI, thes., p. 440.*

[5] *Ad. Joh. 6, 67, p. 55.*

[1] *Examen, pars IV, cap. III, qu. XIV, b. p. 899.*

reges nutritii ecclesiae et episcopi extra templum. 2) Civile, dum civium commoda tuetur et hostes externos a finibus patriae propulsat. 3) Morale, quatenus honestas praescribit leges, quibus subditi in officio continentur, ut vitam tranquillam agant in pietate et honestate, 1. Tim. 2, 2. 4) Naturale, quod promovet subditis de commeatu et aliis necessariis. Daß als erstes *bonum* das *ecclesiasticum* genannt wird, hat im allgemeinen darin Schriftgrund, daß nach der Schrift Gott überall in seinem Walten und Regieren die Kirche im Auge hat (1. Kor. 3, 21—23; Matth. 24, 22). Die Könige sollen Pflegerinnen der Kirche sein (Jes. 49, 23), was so manche (2. Chron. 17, 7—9), selbst heidnische Obrigkeiten getan haben (Dan. 3, 29). Die lutherischen Dogmatiker und Kirchenrechtslehrer fassen diese Aufgabe der Obrigkeit zusammen in das obrigkeitliche *jus circa sacra.* Dasselbe hat es nicht mit Feststellung rechter Lehre und Ordnung der Sakramente zu tun, sondern mit dem äußeren Schutz und äußerer Verbreitung der Kirche. Geier sagt zu Dan. 3, 29 von dem *jus circa sacra: Magistratus tanquam Dei veri vicarius primaeque tabulae custos digne facit officio, edicta promulgando, quibus religionis veritas honorque debitus asseritur omniaque pietatis obstacula aut offendicula e medio tolluntur. Huc ejusdem cura de purae doctrinae per synodos investigatione, investigatae promulgatione, promulgatae propagatione et defensione. Item cura templorum, scholarum, salariorum, disciplinae ecclesiasticae, doctorum rite vocandorum etc.* Selbstverständlich hat dies alles nur seine Geltung, wo ein Land als Ganzes der reinen Lehre zugetan ist und ebenso auch die Obrigkeit als einer der drei Stände der Kirche in dieser steht.

§ 70.
Vom Hausstande.
(De statu oeconomico.)

LEHRSATZ.

Der Hausstand ist Gottes Ordnung und hat den Zweck, zu Gottes Ehre der Auferziehung eines neuen, heranwachsenden Geschlechts in der Furcht des Herrn zu dienen.

Anmerkung: — Der Hausstand ist göttlicher Ordnung, weil

die Ehe von Gott gestiftet ist (1. Mose 1, 27; 2, 18; Matth. 19, 4; 1. Tim. 2, 15). Darum auch, weil die Ehe den Hausstand gründet und auch deren Kern ist, handeln manche Dogmatiker, z. B. Quenstedt, nur von der Ehe und nicht vom Hausstand.

Das Wesen der Ehe besteht in der von Gott gesetzten und von Gott für unauflöslich erklärten freiwilligen Gemeinschaft von Mann und Weib zu einem Fleisch (1. Mose 2, 24; Matth. 19, 5; 1. Mose 24, 57). Freiwillig ist diese Gemeinschaft, weil sie durch freiwillige Zustimmung der die Ehe schließenden Personen zustande kommen soll. *Consensus facit conjugium.* Zur legitimen Ehe ist aber nicht nur die Zustimmung der die Ehe schließenden Personen, sondern zuvor schon die der Eltern erfordert. Verlöbnis *(sponsalia)* ohne Willen der Eltern ist ein heimliches *(sponsalia clandestina)*, ungültiges und nichtiges. Die Notwendigkeit und Wichtigkeit der elterlichen Zustimmung beruht im allgemeinen auf dem vierten Gebot, im speziellen darauf, daß nach der Schrift die Eltern das Recht haben (2. Mose 34, 16; 5. Mose 7, 3; Jer. 29, 6; 1. Kor. 7, 36.37), die Kinder zu verheiraten. Dieses Recht ist auch bestätigt durch 2. Mose 22, 16. 17; 4. Mose 30, 4, denn da nach letzterer Stelle der Vater ein ohne seine Zustimmung gemachtes Gelübde an Gott, wodurch das Kind der väterlichen Gewalt entzogen würde, aufheben kann, so auch das von Sohn oder Tochter einem Weibe oder Manne gemachte Verlöbnisgelübde, durch welches ja auch der Sohn oder die Tochter der Gewalt des Vaters entzogen werden. So sagt auch Justinian:[1] *Justas nuptias inter se contrahunt, qui secundum praecepta legum coeunt, masculi quidem puberes, feminae autem viri potentes, sive patres familiarum sunt, sive filii familiarum, dum tamen, si filii familiarum sunt, consensum habeant, quorum in potestate sunt. Nam hoc fieri debere, et civilis et naturalis ratio suadet in tantum, ut jussus parentum praecedere debeat.* Für den Fall, daß die Eltern ihre elterliche Macht mißbrauchen, gilt, was Quenstedt sagt:[2] *Et si parentes officii sui parum memores fuerint, vel potestate patria abuti velint, magistratus in locum*

[1] *Institut. de nuptiis, lib. I.*

[2] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XIV, sect. I, thes. III, nota, p. 452.*

parentum succedat. In unseren Verhältnissen folgt den Eltern natürlich die Gemeinde.

Das Verlöbnis, welches die Ehe begründet *(causa matrimonii antecedens, disponens ac praeparans sunt sponsalia)*, ist entweder öffentlich *(sponsalia publica)* oder geheim *(sponsalia clandestina)*. Letzteres ist das ohne legitime elterliche Zustimmung geschlossene Verlöbnis. Es bleibt heimlich, verwerflich und ungültig, wenn es auch sonst vor vielen Zeugen geschah. Die Verwerflichkeit des heimlichen Verlöbnisses ist offenbar aus der oben bewiesenen Notwendigkeit der elterlichen Zustimmung.

Zu dem Konsens der Eltern kommt noch hinzu der Konsens der Obrigkeit. Aus weisen Gründen fordert die Obrigkeit, daß alle, die sich zur Ehe entschlossen haben, dazu ihre Erlaubnis einholen. Da nun Gottes Wort sagt: „Seid untertan aller menschlichen Ordnung" (1. Pet. 2, 13; Röm. 13, 1; Tit. 3, 1), so ist die Ehe nur dann eine legitime, wenn auch der Konsens der Obrigkeit dazu erlangt ist.

Der Ehebund ist nach Gottes Einsetzung unlöslich (1. Mose 2, 24; Matth. 19, 6). Nur Sünde, nämlich Ehebruch (Matth. 19, 9) und die ihm gleichstehende böswillige Verlassung (1. Kor. 7, 15), löst den Ehebund. Ist durch Ehebruch oder böswillige Verlassung faktisch die Ehe geschieden, so darf die Scheidung auch bestätigt und proklamiert werden und dem unschuldigen Teil die Eingehung einer anderen Ehe gestattet werden (Matth. 19, 9). Es gibt sonst keine vor Gott berechtigte Scheidung der Ehe. Scheiden sich Eheleute aus anderen Gründen, so sind sie Ehebrecher; und das sind auch die, welche unrechtmäßig geschiedene Männer oder Frauen heiraten, denn vor Gott ist die erste Ehe nicht geschieden (Matth. 19, 9; 5, 32).

Eine legitime Ehe können nur die schließen, welche in keinem 3. Mose 18 angegebenen Grade verwandt sind, sei es durch Blutsverwandtschaft *(consanguinitas)* oder durch Verschwägerung *(affinitas)*. Niemand soll sich nach 3. Mose 18, 6 mit einer Person verehelichen, die seines Fleisches Fleisch ist, sei es durch Blutbande oder Verschwägerung. Zu nahe Verwandtschaft bildet ein Ehehindernis und zwar nicht nur ein aufschiebendes *(impedimentum impediens)*, sondern ein trennendes

(impedimentum dirimens). Eine so geschlossene Ehe ist ein *matrimonium annihilatum.* Ein viel verhandelter Fall ist die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau. Der allgemeine Grundsatz 3. Mose 18, 6 verbietet sie, denn die verstorbene Frau war des Gatten Fleisch, die Schwester also des Fleisches Fleisch. Aber man hält die Ehe gestattet durch 3. Mose 18, 18. Mit Unrecht, denn dieser Vers enthält einfach das Verbot der Polygamie. „Du sollst auch deines Weibes Schwester nicht nehmen" heißt: Du sollst nicht ein Weib zu dem schon vorhandenen nehmen. So heißt Jes. 6, 3: „Und einer rief zum andern" wörtlich: Ein Engel rief zu seinem Bruder. Dieser Sprachgebrauch von Bruder und Schwester zur Bezeichnung von „ein anderer" und „eine andere" findet sich vielfach im Alten Testament. Übrigens zeigen V. 19ff., daß ja das Gebiet der Verwandtschaft verlassen wird; so zwingt nichts, sie in V. 18 durchaus noch anzunehmen.

Der Zweck des Ehestandes ist, wie überall, *absolute* die Ehre Gottes, sodann neben dem Guten, das Mann und Weib im Ehestand durch sich gegenseitig haben sollen (1. Mose 2, 18; Eph. 5, 25—29. 31; Kol. 3, 19), die Auferziehung des heranwachsenden Geschlechts in der Zucht und Vermahnung des Herrn (Eph. 6, 4; Kol. 3, 21; 5. Mose 6, 7. 20; Spr. 19, 18). Wie darin die Hauptpflicht der Eltern den Kindern gegenüber besteht, so sind die Kinder wiederum den Eltern Gehorsam schuldig (2. Mose 20, 12; Eph. 6, 1; Kol. 3, 20). Das christliche Haus ist eine *ecclesiola in ecclesia,* deren Priester der Hausherr, daher auch der Gottesdienst nicht fehlen darf (5. Mose 6, 7; 1. Mose 18, 19; 2. Kor. 12, 14). Selbstverständlich kann Gegenstand des Hausgottesdienstes nichts sein, was in den Bereich des Predigtamts gehört, also nicht die Verwaltung der Sakramente und die Predigt, sofern sie öffentlich ist, d. h. zu andern als den Gliedern des Hauses geschieht.

§ 71.

Der grösste Feind der Kirche, oder der Widerchrist.

(De antichristo.)

LEHRSATZ.

Der in der Schrift geweissagte grosse Widerchrist und grösste Feind der Kirche ist nicht mehr zu erwarten, sondern bereits im Papsttum vorhanden.

Anmerkung: — Feinde der Kirche sind einmal die Schismen und die Häresie, zum andern auch der Unionismus, oder Synkretismus. (Der Synkretismus tritt, abgesehen von den mancherlei Unionsversuchen schon zu Luthers Zeiten, mit Georg Calixt, seit 1614 Professor der Theologie in Helmstädt, so recht in der Reformationsgeschichte auf. Er fand seinen heftigsten Gegner in Calov.) Der Hauptfeind der Kirche ist der Widerchrist, oder Antichrist, der große Antichrist, denn im allgemeinen Sinne wird alles Widerchrist genannt, was dem Reich Gottes entgegen ist (1. Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2. Joh. 7). Im strengen Sinne bezeichnet das Wort den Erbfeind der Kirche (Dan. 11, 36—39; 1. Joh. 2, 18; 2. Thes. 2, 3. 4. 9—12; Off. 13, 11—18; 17, 1ff.). „Und der König wird tun, was er will, und wird sich erheben und aufwerfen wider alles, das Gott ist" (Dan. 11, 36). „Der Mensch der Sünde, und das Kind des Verderbens, der da ist ein Widerwärtiger und sich überhebt über alles, das Gott oder Gottesdienst heißt" (2. Thes. 2, 3. 4).

Die Hauptkennzeichen des Widerchrists nach der Schrift sind:

1.) Er geht weder aus dem Heiden- noch Judentum hervor, sondern aus dem Christentum (2. Thes. 2, 3. 4; 1. Joh. 2, 18. 19). Paulus, der den Antichrist beschreibt, deutet klar genug an, daß derselbe in dem Abfall, nämlich von Gottes Wort, hervortrete, also aus der Kirche hervorgehe. Ausdrücklich bezeugt dies auch Johannes (V. 19).

2.) Der Antichrist ist nicht Satan selbst, auch nicht eine Personifikation desselben, sondern ein Mensch (2. Thes. 2, 3), dessen Kommen nach der Wirkung Satans geschieht (2.

Thes. 2, 9). Der Antichrist wird also deutlich vom Satan, dem Urheber, als dessen Werk unterschieden. Doch ist dieser Mensch nicht ein Geschöpf Satans und heißt nicht Mensch der Sünde, als der in der Sünde seinen Ursprung hätte, sondern als Mensch ist er Geschöpf Gottes.

3.) Der Antichrist ist nicht eine einzelne Person, sondern eine Gesamtheit von Personen, deren jede einzelne ist, als was der Mensch der Sünde in Thes. 2, 2ff. beschrieben ist, so daß in jeder neu auftretenden Person doch stets ein und derselbe vorhanden ist und also das Kommen und Gehen der einzelnen Personen insofern ohne Bedeutung ist. Beweis hierfür ist wiederum 2. Thes. 2, 2ff., wonach der Antichrist bis zum Jüngsten Tag dauert (V. 8); aber er hat nun, da er schon zu Pauli Zeiten war (V. 7), nur heimlich, um offenbar zu werden, wenn das Aufhaltende hinweggetan (V. 7), schon Jahrhunderte hindurch gedauert. Da also der Antichrist durch solch langen Zeitraum dauert und doch Mensch ist, so ist das die schriftgemäße Annahme, daß unter dem Antichrist eine Reihenfolge wirklicher menschlicher Persönlichkeiten zu verstehen sei.

4.) Der Widerchrist hat seinen Sitz in der Kirche Gottes, in der Christenheit (2. Thes. 2, 4). Er setzt sich in den Tempel Gottes, worunter nicht der zu Jerusalem zu verstehen ist (papistische Ausflucht). Da Christus ja selbst dem Tempel zu Jerusalem den Untergang diktiert (Matth. 23, 38; 24, 2; Luk. 19, 44), so kann Paulus nicht von demselben als bis zum Jüngsten Tag dauernd reden. Der Tempel ist nach Auslegung der meisten alten Kirchenlehrer und aller rechtgläubig lutherischen Theologen die Christenheit. Das Sitzen des Antichrists im Tempel ist Bezeichnung des antichristlichen Reichs als eines festen, ferner Bezeichnung der Herrschaft des Antichrists als einer über die Herzen und Gewissen der Christen, denn das Sitzen im Tempel als Gott und das Sichüberheben über alles, was Gott und Gottesdienst heißt (nämlich was nach Gottes Offenbarung mit Recht so heißt), ist Anmaßung der geistlichen Herrschaft über Herzen und Gewissen durch falsche Lehre unter Beseitigung der rechten Lehre. Der Antichrist ist also keine Weltmacht, nicht grobes, wüstes Anstürmen gegen alles Christliche mit äußerlicher Gewalt, sondern ein Herrschen über

die Gewissen und Herzen der Christen unter dem Schein des Gottesdienstes und Christentums.

5.) Der Widerchrist tritt auf, wenn das ihn Aufhaltende hinweggeräumt und ihm Platz gemacht ist (2. Thes. 2, 7). Sein Kennzeichen ist hiernach mächtiges Hervortreten nach dem Fall einer andern ihn niederhaltenden Macht.

Das nun, worauf alle diese Anzeichen trefflich, ja allein passen, ist das Papsttum, und dieses daher der Widerchrist. Selbst Georg Calixt, der ja zur Union zwischen Römischen und Lutherischen mithelfen wollte, gesteht: Auf den römischen Papst paßt die paulinische Beschreibung vortrefflich. Davon kann man sich leicht überzeugen:

1.) Der Widerchrist ist der Mensch der Sünde, dessen Reich die Sünde ist, der nur Werkzeug ist, die Sünde zu mehren, auszubreiten und zur Herrschaft zu bringen. Das Papsttum aber ist in vielen Vertretern eine Musterherrschaft von Sünde. Ehebruch, Sodomiterei, Mord, Simonie, Meineid, Treulosigkeit haben oft den päpstlichen Stuhl befleckt. Und dazu sagt Luther recht, daß das Papsttum der Mensch der Sünde sei, weil er durch seine Gebote unzählige Dinge zur Sünde gemacht, die Gott nicht dazu gemacht, und die Menschen dadurch sündigen macht und die Welt mit Sünde erfüllt hat. Und vornehmlich erhält der Papst die Herrschaft der Sünde, weil er dem Glauben wehrt, der allein zur Seligkeit und frommem Leben hilft. Luther in den *Art. Smal.*: „Zuletzt ist nichts denn eitel Teufel, da er seine Lügen von Messen, Fegfeuer, Klösterei, eigen Werk und Gottesdienst, welches denn das rechte Papsttum ist, treibet über und wider Gott, verdammt, tötet und plagt alle Christen, so solchen seinen Greuel nicht über alles heben und ehren".

2.) Er sitzt im Tempel Gottes und gebärdet sich wie Gott. Der Papst herrscht in der Christenheit. Er hat einen christlichen Schein, als führte er vor allen andern die Sache Christi. Er herrscht tyrannisch über die Gewissen seiner Anhänger. Er gebärdet sich wie Gott, denn er macht Glaubensartikel und schreibt gewissenbindende Gesetze vor, was beides nur Gott gebührt.

3.) Er überhebt sich über alles, was Gott und Gottesdienst heißt. Seine Dekrete gelten ihm viel mehr als Gottes Wort, dem

sie widersprechen. Selbst Calixt sagt: Der Papst schreibt es sich zu, daß es eine viel größere Sünde ist, ihn zu beleidigen, als Gott zu beleidigen. Luther sagt in den *Art. Smal.*:[1] „Er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordnet, noch geboten. Das heißt eigentlich über Gott und wider Gott sich setzen, wie S. Paulus sagt 2. Thes. 2, 4."

4.) Er verleugnet Christum. Er setzt Christum ab und sich selbst an Christi Stelle. Vortrefflich sagt Spanheim: „Das prophetische Amt Christi hebt der Papst auf durch seine Traditionen, das königliche durch die Gewalt, die er sich anmaßt, das hoheprieſterliche durch die Opfer, welche er von seinen Priestern verwalten läßt." Wie kann der Papst mehr wider Christum stehen als durch die Erklärung im *Conc. Trid.*: Wer da sagt, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde, der sei verdammt!

5. Er lästert Gott. Er tut's, weil er sich an Gottes Stelle setzt. Er tut's, weil er sich göttliche Majestät anmaßt und sich über Gottes Wort stellt. Denn er schreibt sich zu, daß er unfehlbar sei und man ihm glauben müsse, weil er es sage. Er dürfe von niemand gerichtet werden, also auch nicht durch die Schrift, deren Richter ja vielmehr er ist.

6. Er verfolgt die Gläubigen und wahren Heiligen. Dafür liefert die Geschichte reichlich Beweise.

Wer kann also noch im Zweifel sein, ob der Papst der Antichrist ist? Selbst Spener sagt in einer Reformationspredigt vom Jahre 1687: „Wer das päpstliche Reich nicht für das antichristische erkennt, der steht noch nicht so feste, daß er nicht durch diese oder jene Verleitung möchte dazu verführt werden". Wie sehr er recht hat, zeigt der Lauf derjenigen protestantischen Richtungen in Deutschland, England und auch hier in Amerika, welche ferne davon, den Papst für den Widerchrist zu erkennen, vielmehr manches Treffliche und für die protestantische Kirche Wünschenswerte in ihm und an ihm suchen. Sie sind in ausgesprochen papistische Bahnen eingelenkt.

So gewiß wir nach der Schrift das Papsttum für den Anti-

[1] *Art. IV, 10, p. 308.*

christ halten, so gewiß diese Lehre auch ein Teil unsers Bekenntnisses ist[2], so gewiß ist doch richtig, was Quenstedt sagt[3]: *Non autem dicimus, quaestionem hanc de antichristo esse talem, cujus decisio omnibus christianis ad salutem scitu sit necessaria, vel ignoratio per se damnabilis.* Und in der Darlegung des *status controversiae* äußert er sich über die Wichtigkeit dieser Lehre dahin: *Non est quaestio de fundamentali aliquo articulo fidei, cujus ignoratio vel negatio damnat, sed de articulo fidei non fundamentali.* Es ist aber im Auge zu behalten, daß die Begriffe „fundamental" und „nicht fundamental" sich auf die Seligkeit und nicht auf die kirchliche Gemeinschaft beziehn. Wir sprechen dem, der diesen Artikel nicht glaubt, die Seligkeit nicht ab, wohl aber die lutherische Kirchengemeinschaft.

In Antithese hierzu stehn selbstverständlich die Papisten. Sie leugnen zwar nicht, daß es einen Widerchrist gibt, aber sie leugnen, daß der Papst der Widerchrist sei. Bellarmin sagt[4]: *Magna impudentia haeretici pontificem romanum faciunt antichristum.*

Antithetiker sind ferner die romanisierenden Protestanten, außerdem ältere und neuere Chiliasten, die alle noch einen persönlichen Antichrist erwarten; so Rinck; Luthardt[5]: „Mit der Anerkennung des unleugbaren antichristlichen Wesens des Papsttums (vergl. Bonifaz. VIII: *Subesse pontifici romano .....esse de necessitate salutis*) verträgt sich wohl, daß nach der Schrift das Antichristentum eine höchste Steigerung und Machtentfaltung in einer persönlichen Konzentration finden wird." Dagegen: Welche Steigerung soll denn noch kommen nach der Verdammung des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit? Ferner ist doch das aufs höchste gesteigerte Antichristentum im Papsttum ja beständig konzentriert gewesen in jedem Papst als Träger. Endlich ist Machtentfaltung gar kein Charakteristikum des Widerchrists, da ja Christus keine weltliche Macht beansprucht, denn er sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Ebenso, wie Luthardt, steht auch Rohnert.

---

[2] — *Apol., art. IV, 23, p. 156; Art. Smal., art. IV, 14, p. 308; 39 ff. p. 336; Sol. decl., art. X, p. 702.*

[3] *Theol. did. pol., pars IV. cap. XVI, sect. II, qu., ecthes. I, p. 528.*

[4] *Disputat., cf. Qu., l. c., sect. II, qu., antith., p. 529.*

[5] Lehre von den letzten Dingen; Komp. der Dogmatik, § 76, S. 383

Er sagt[6]: „Daß wir unter dem großen Antichrist eine für die Endzeit noch zu erwartende Erscheinung zu verstehen haben, und diese nur eine Einzelperson sein kann". Das Hauptargument aller genannten Antithetiker ist dies, daß nach der Schrift der Widerchrist eine Person, nicht eine Mehrheit von Personen sei; daher sei das Papsttum nicht der Antichrist. Gut erwidert Quenstedt[7]: *Antichristum certam et unicam personam fore, scriptura nullibi dicit. In Daniele unus rex nominatur, non unus numero rex. Et fatetur ipse Franc. Ribera*[8] *in Comment. Apocal. 17., non esse inusitatum in scriptura, ut in uno rege multi similes intelligantur.*

Die lutherische Auslegung ist also ganz berechtigt. Die Schrift redet von einer Person, begrenzt aber die Existenz derselben nicht in der Weise, daß an ein einzelnes Individuum gedacht werden müßte, oder auch nur könnte. Anderseits ist Verschiedenheit der Namen, selbst der Charaktere der einzelnen Päpste, wie die Geschichte bezeugt, ganz unwesentlich gewesen. Tatsächlich war immer ein und derselbe Papst. Quenstedt sagt weiter[9]: *4. Apud Matthaeum audio pseudochristos et pseudoprophetas, eosque multos, cap. XXIV, 11 24. Unicam antichristi personam non audio.... 5. Scriptura enim saepe singularem numerum pro plurali ponit, sic. Joh. 4, 37* ἄλλος. *— alius est, qui seminat, et alius, qui metit, non unus, sed multi intelliguntur.*

Noch berufen sich Papisten, Chiliasten und fast alle neuren Theologen darauf, daß erst der große Abfall kommen müsse, ehe der Antichrist komme. Also, sagt Bellarmin triumphierend, kann es der Papst nicht sein. Schmachvollerweise stimmen hier Protestanten mit ein. Wie wenig muß denen doch Christus gelten, welche es noch nicht als den Abfall ohnegleichen ansehn, daß der Papst die Lehre verdammt, daß der Mensch durch den Glauben an Christi Verdienst selig wird! Welcher greulichere Abfall soll denn noch kommen? Es ist aber eben das Elend bei allen chiliastischen Schwärmern, daß ihnen der wahre geistlich evangelische Sinn fehlt.

[6] Dogmatik, § 51, S. 584.
[7] *L. c., obj. dial., I, p. 531.*
[8] Ein Jesuit, um 1549 Missionar im Kongoland. Nach 5 Monaten taufte er schon 1700 Eingeborene. Er wurde von Loyala abberufen.
[9] *L. c.*

Von den letzten Dingen.

(*De novissimis.*)

§ 72.

Vom Zustand nach dem Tode.

(*De statu post mortem.*)

LEHRSATZ.

Die durch den Tod vom Körper geschiedenen Seelen befinden sich in der Zeit zwischen dem Tod und Jüngstem Gericht nicht in einem Zwischenzustand (status intermedius); die gläubigen Seelen sind nicht in einem schlafenden oder halbseligen Zustand, und die gottlosen Seelen nicht in einem noch zwischen Rettung und Verdammnis schwebenden Zustand, sondern die gläubigen Seelen kommen sofort zur seligen Anschauung Gottes und die gottlosen Seelen sofort in die ewige Verdammnis.

Anmerkung: — Nach der Heil. Schrift sind die Gläubigen in diesem Leben bei dem Herrn (Joh. 17, 21. 23) und erkennen Jesum im Glauben (Joh. 17, 3). Es wäre daher nicht ein Fortschritt, wie sonst überall im Reiche Gottes, sondern ein Rückschritt, wenn nach dem Tode die Seelen der Gläubigen in einem halbschlafenden Zustand wären, wo sie Jesum nicht *actu* erkennten. Wie könnten sie da überhaupt im Leben sein (Joh. 17, 3)! Sie wären ja getrennt von Christo.

Es sagt aber auch die Schrift schlechterdings nichts von einem Zwischenzustand zwischen Glauben hier und vollem Genießen dort. Paulus kennt in dem *locus classicus* für die Lehre über den Zustand der gläubigen Seele nach dem Tode, nämlich 2. Kor. 5, 1—10, nach dem Wandel hier auf Erden im Glauben nur ein sofortiges Wandeln im Schauen, da nach dem Ablegen der Leibeshütte die mit der Gerechtigkeit Christi bekleidete Seele überkleidet wird mit dem himmlischen Hause der Herrlichkeit. Hier war der Leib die Hütte der Seele; dort wird sofort nach dem Tode der Himmel mit seiner Herrlichkeit das die Seele bergende Haus sein. Und zwar sagt die Schrift: Wir haben ein Haus im Himmel. Sie gibt uns

damit zu bedenken, daß jede Seele *definitive* gleichsam immer nur einen Teil des ganzen Himmels einnimmt, der eben dann ihr Haus im Himmel ist. So auch unsere Dogmatiker: *Coelum est* ποῦ *commune electorum,* οἰκία *vero cujusvis proprium* ποῦ *incoelis.* Wichtig ist, daß der Apostel das Präsens ἔχομεν braucht. Er zeigt damit die unmittelbare Folge an, und spricht damit zugleich so entschieden wie möglich gegen einen noch dazwischen sich einschiebenden Zwischenzustand. Daß sofort auf das Ableben im Glauben die volle Seligkeit folgt, sagt Paulus auch Phil. 1, 23 vergl. mit V. 21. Paulus hat Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein. Weil er da sein wird nach seinem Scheiden, darum ist ihm (V. 21) Sterben ein Gewinn. Folgt aber auf das Sterben nicht die vollkommene Seligkeit für die Seele, so wäre Sterben kein Gewinn zu nennen. Ferner ist nach Luk. 16, 22 Lazarus sofort nach dem Tode im Paradies, in welchem auch, wie die Stelle ebenfalls bezeugt, die Gläubigen des Alten Testaments sofort nach ihrem Tode sind. Und nach Luk. 23, 43 verheißt Christus dem Mörder: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein"; also sofort nach dem Tode tritt er in die Seligkeit ein.

Schon als Gegenstück der aus den angeführten Stellen gegebenen Lehre bezüglich der Gläubigen ergibt sich die sofortige Verdammnis der Gottlosen nach dem Tode. Am klarsten lehrt dies Luk. 16, 22—31. Der reiche Mann ist sofort nach dem Tode in der Qual und zwar in der ewigen (V. 26). Ebenso klar ist Apg. 1, 25. Judas ist gegangen an seinen Ort. Sein Ort ist nach seiner Sünde und nach seinem Tode in unvergebener Sünde und in Verzweiflung des Unglaubens die ewige Verdammnis; denn: „Wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden". So ist unsere These als Schriftlehre erwiesen.

Die Antithese ist mannigfaltig. Es wird:

a. ein wenigstens bis zum Gericht dauernder *status intermedius* sowohl für Gläubige, wie auch für Ungläubige gelehrt;

b. auch ein in Ewigkeit sich fortsetzender *status intermedius* zwischen Seligkeit und Verdammnis wird gelehrt, oder

c. wenigstens ein ewiger *status* nicht voller Verdammnis.

Umfassend und in sorgfältiger Ausbildung hat die römische Kirche hier den Irrtum zu ihrer Lehre gemacht. Bellarmin sagt[1]: *Constituunt enim scholastici communi consensu intra terram quatuor sinus, sive unum in quatuor partes divisum; unum pro damnatis, alterum pro purgandis, tertium pro infantibus sine baptismo abeuntibus, quartum pro justis, qui moriebantur ante Christi passionem, qui nunc vacuus remanet* (Christus lehrt, daß Abraham im wirklichen Paradies ist und da, wo alle Gläubigen immer sein werden. Denn die Geschichte erzählt Christus nicht als für den kurzen Rest bis zu seiner Passion geltend, sondern als Lehre für alle Zeit.), *quorum (sinuum) sufficientia sumitur penes genera poenarum: sunt enim haec omnia loca poenalia. Omnis autem poena, aut est tantum damni, aut etiam sensus, et rursus aut aeterna, aut temporalis: pro poena ergo solius damni aeterna est limbus puerorum, pro poena solius damni temporali erat limbus patrum, pro poena damni et sensus aeterna est infernus, pro poena damni et sensus temporali est purgatorium.* Über die Lage und Anordnung dieser *sinus* im Verhältnis zueinander sagt Gregorius de Valentia[2]: *Imum esse infernum damnatorum, proximum purgatorium, et supra limbum puerorum, quo limbus patrum erat superior.* Merkwürdigerweise ist einer der oberen *(limbus infantum)* bleibend und einer der untersten (*purgatorium*) nicht.

Vom Zustand im *limbus infantum* sagt Bellarmin[3]: *Limbum puerorum esse in loco inferni altiore, quam sit purgatorium.* Man wollte sie doch der Empfindung des höllischen Feuers ferne setzen. Becanus sagt[4]: *Limbus puerorum continet parvulos in originali peccato decedentes, perpetuo carituros conspectu Dei, nec tamen dolorem percepturos ob carentiam regni coelorum.* Das letztere läßt aber Gregorius de Valentia nicht gelten und beschreibt die Kinder als *dolorem aliquem internum seu afflictionem habituros.*

---

[1] *Disputat., tom. II, de purgatorio, lib. II, cap. VI, § 9, p. 366.*

[2] Quenstedt, *Theol. did. pol., pars IV, cap. XVII, sect. II, qu. IV, antith., p. 556.*

[3] *L. c., § 14.*

[4] — *Tract. de peccat. orig., cap. 9, p. 12.*

Vom *limbus patrum* steht im *Cat. Rom.*[5]: *Tertium receptaculi genus est, in quo animae sanctorum ante Christi Domini adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu beata redemptionis spe sustentati, quieta habitatione fruebantur.* Es wird hinzugesetzt, daß selbst Maria, wenn sie vor Jesu gestorben, trotz ihrer Hoheit noch in den *limbus patrum* gekommen wäre. Dies ist auch einer der römischen Widersprüche. Maria ist ja sonst über Christum erhaben, aber hier kommt ein anderes Interesse als Maria und Jesus in Frage, nämlich die Hoheit des Papsttums mit seiner Messe usw. Das Interesse, weshalb diese Lehre vom *limbus patrum* festgehalten wird, ist klar. Es würde ja sonst der Glaube als seligmachend bestätigt und die Entbehrlichkeit der päpstlichen Seligmachungs-Maschinerie proklamiert, namentlich des Meßopfers, welches doch den Tod Christi voraussetzt.

Das *purgatorium,* welches der eigentlichen Hölle zunächst liegt, beschreibt Stengelius[6] als *medium quendam statum inter felicitatem electorum et damnationem reproborum.* Doch sollen die *cruciatus purgatorii atrocissimi* sein, nur nicht ewig, denn ihr Endzweck ist die Reinigung der Seelen zur Seligkeit. Es kommen daher in das Purgatorium nach Bellarmin nur zweierlei Leute[7]: *Purgatorium pro iis tantum esse, qui cum venialibus culpis moriuntur,..... et rursum pro illis, qui decedunt cum reatu poenae, culpis jam remissis* (hierzu soll Luk. 12, 59 Beweis sein). Dies müsse man sich nicht falsch vorstellen, wie Luther (Bell., *cap. II*, § 1) getan hätte; *Quia existimavit, eas animas ad purgatorium mitti, quae non sunt perfectae in charitate;* daher er auch erklärt hätte, die Seelen im *purgatorium* sollten einerseits Verdienst erwerben und anderseits könnten sie, weil in der Liebe nicht vollkommen, doch nur sündigen, was beides zu verwerfen sei. Vielmehr, wie jeder Katholik im Leben vollkommen sei (nach 1. Joh. 2, 5), weil er die Gebote bewahre (Bell., cap. III, § 6), so seien alle Seelen im Fegfeuer vollkommen in der Liebe: *Tamen absolute omnem animam in purgatorio existentem esse perfectam in charitate.* Sie seien nur *imperfectae*

[5] *Pars I, p. 49.*
[6] *De statu animarum post mortem, cap. 5.*
[7] *L. c., cap. I, § 29, p. 359.*

respectu earum, quae sunt in coelo, und insofern bedürften sie der Vervollkommnung, die aber nicht im Purgatorium verdient werde, sondern die Belohnung sei der im Leben erlangten Verdienste. Wozu ist denn nun das Purgatorium? Bellarmin sagt[8]: *Dico, per charitatem proprie non satisfieri, sed per dolorem a charitate imperatum; et quanquam potest fieri, ut dolor internus sit tantus, et a tanta charitate procedens, ut plene satisfaciat pro omni reatu, tamen potest etiam fieri, ut non sit tantus dolor et propterea remaneat aliquid in purgatorio luendum; non enim repugnat perfectioni charitatis, quae habetur extra regnum coelorum, reatus poenae, pro quo satisfaciendum sit.* Dies ist also der Zweck der Strafen im Purgatorium. Die Art der Strafen beschreibt nun Bellarmin in *cap. X* (*p. 371*). Er verwirft noch einmal in § 1, was er schon *cap. V* zu widerlegen gesucht hat, daß nämlich die Seelen im Fegfeuer müßten an ihrer Seligkeit zweifeln und daß dies eine der Strafen im Fegfeuer sei. Dann erklärt er, die Strafe bestehe in *carentia divinae visionis* (§ 2), dann in *poena sensus* oder einem *dolor,* welcher dem entspreche, daß er auf Erden durch Sünde sich von Gott entfernt (§ 3); sodann bestehe die Strafe in einer *poena ignis,* möge man *ignis* nun metaphorisch oder eigentlich nehmen (§ 4), für welch letzteres er sich dann nach dem Vorgange der meisten entscheidet, obschon er zugibt, daß man nicht klar machen könne, wie wirkliches Feuer auf eine Seele brennen könne. Gewiß sei also: *Poenas purgatorii atrocissimas esse.* Aber sie lassen manchmal ab, und dafür, sowie für eine Abkürzung derselben, kann etwas getan werden; darum, das ist des Pudels Kern, soll man dies, nämlich Fürbitte der Kirche und namentlich Meßopfer benutzen (*cap. XV—XIX*). Darum auch wieder wird so hohes Gewicht auf die Lehre vom Purgatorium gelegt, daß Bellarmin (*lib I, cap. XV,* § 7) erklärt: *Dogma esse fidei purgatorium adeo, ut qui non credit, purgatorium esse, ad illud nunquam sit perventurus, sed in gehenna sempiterno incendio cruciandus.* Wir kommen auf die vermeintliche Begründung der Lehre vom Fegfeuer und ihre Widerlegung später zurück, wenn wir die wesentlich ähnliche

[8] *L. c., lib. II, cap. III,* § 8, *p. 361.*

Lehre neurer Theologen von einem Zwischenzustand widerlegen.

Als weiteren Antithetiker führt Quenstedt auch den Schwärmer Weigel an, der ähnlich den Papisten einen *limbus patrum* lehrte. Dann führt er noch einen *Anonymus* an, der drei Abteilungen des Infernums lehrte, nämlich: Ἅιδην, θάνατον, σκότος ἐξώτερον. Damit schließt er die Reihe der Antithetiker ab.

Seit seiner Zeit ist sie erheblich gewachsen. Ja, wenn die theologische Vertretung den Ausschlag geben würde, so wäre die Lehre von einem Zwischenzustand heute die herrschende Lehre. Daß schon zur Zeit der Pietisten die Lehre von einem Zwischenzustand erneuert wurde, bezeugt Cotta in seiner Schrift: *Recentiores quaedam controversiae de statu animarum post mortem.* Peter Poiret, reformierter Theologe, gest. 1719, lehrte eine Reinigung der Seelen nach dem Tode. Ähnlich standen Joh. Petersen[9] und Lichtscheidt. Es wurden damals noch mancherlei verschiedene Dinge hineingezogen, so z. B. die von Leibnitz ausgebaute, schon von den Pythagoreern stammende Ansicht von einer doppelten Leiblichkeit; siehe Supplement zu Gerhards Loci von Müller[10]: *Supplementum de morte speciatim de exilio mortis Leibnitiano, seu duplici animorum corpore, crasso uno, quod deponitur in morte, subtili altero, quod anima post mortem secum vehere dicitur.* Diese doppelte Leiblichkeit haben auch Theologen vertreten, z. B. Joh. Gottl. Töllner, ein Rationalist, Prof. zu Frankfurt a. O. und daselbst gest. 1774, Israel, Gottl. Canz, ein Wolffianer, Prof. zu Tübingen. Letzterer sagt in seiner Schrift, „Überzeugender Beweis aus der Vernunft für die Unsterblichkeit der Seele": Die Seele müsse nach dem Tode einen eignen subtilen Leib haben, den sie aus dem gröberen Leib extrahiert, wie der Branntwein aus den Weinhefen. Ähnlich standen in neuster Zeit Tholuck, Rinck, Delitzsch, Splitt-

[9] Petersen, zuerst Superintendent zu Lübeck, dann zu Lüneburg (1688), wurde dort wegen seiner Schwärmerei 1692 abgesetzt. Er starb 1727 auf seinem Gute bei Zerbst. Seine Frau war die bekannte Schwärmerin Eleonora von Merlau. Er war sehr befreundet mit der noch größeren Schwärmerin Juliane von Asseburg.

[10] — *Loci, tom. XVIII, p. 269.*

gerber; Kahnis hält diese Ansicht für wahrscheinlich. Hauptbekämpfer dieser Ansicht waren Mosheim, Val. Löscher, Pfaff und in neuester Zeit Philippi, Thomasius.

Als Erneurer der Lehre vom Zwischenzustand steht vor allen Schleiermacher da. Bei ihm ist sie ein wichtiges Stück seines ganzen Lehrgebäudes[11]. Seite 265 sagt er: „Wir schließen daraus, daß diese Vorherbestimmung Gottes zur Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi an einem während seines Lebens noch nicht in Erfüllung gegangen, keineswegs, daß durch den Tod eine andere (Vorherbestimmung) erfüllt sei, sondern auch der Zustand, in welchem einer stirbt, ist dann nur ein Zwischenzustand". Es erklärt sich dadurch die allgemeine Aufnahme dieser Lehre in der theologischen Welt.

Im einzelnen ist freilich noch viel Verschiedenheit. So lehren viele Theologen einen Zwischenzustand der Gläubigen, indem sie teils die alte Lehre vom Seelenschlaf erneuern und ein Dämmerdasein bis zur vollen Seligkeit nach der Auferstehung lehren auf Grund der von „Entschlafenen" redenden Schriftstellen, über welche schon Tertullian, *de anima, 58,* treffend sagt: *Dormire est corporum, non animarum;* teils, indem sie annehmen, daß die gläubigen Seelen nach dem zeitlichen Tode noch nicht völlig rein sind von allen Schlacken der Sünde, oder wenigstens noch Fortschritte in der Heiligung machen müssen, um völlig würdig der am Jüngsten Tage zufallenden Herrlichkeit zu werden; so z. B. Kahnis[12], Martensen[13], während Rinck[14] zwar eine Entwicklung, aber keine Reinigung annimmt. Er sagt: „So sehr wir die Annahme eines Zwischenzustandes biblisch begründet finden werden, so sehr müssen wir gegen die Behauptungen eines Zwischenzustandes zur fortgehenden Reinigung und Läuterung von den Sünden für die Bekehrten auf Grund des Wortes Gottes aufs entschiedenste protestieren".

Vornehmlich aber wird von einem Zwischenzustand viel ge-

[11] Siehe Glaubenslehre, B. II, § 117—120, namentlich § 119, 3.
[12] Dogmatik, B. 3, S. 549 ff.
[13] Dogmatik, § 276, S. 430.
[14] Von der Fortentwicklung der Seele nach dem Tode, 1878.

redet in bezug auf die Gottlosen. Eine große Anzahl von Theologen lehrt, daß nach diesem Leben die Gottlosen der Predigt des Evangeliums teilhaftig gemacht und nochmals vor die Entscheidung, für oder wider Christum, gestellt werden. So stehn König: „Lehre von der Höllenfahrt Jesu", Güder: „Erscheinung Christi unter den Toten", Delitzsch, Rudlóff, Meyer: „Kom. zu Luk. 23, 43". Ja, Tholuck findet einen Zwischenzustand um der Gerechtigkeit Gottes willen geradezu für notwendig, weil es sich mit dieser nicht reimen würde, daß ein Gottloser, der auf Erden nur flüchtig vom Evangelium berührt wurde und nicht zum Glauben kam, nun schon der Verdammnis preisgegeben werden soll.

Der Ort, wo die Gläubigen noch ausreifen, wo auch die Gottlosen noch der Heilspredigt teilhaftig werden sollen, ist nach den neuren Theologen der Hades, oder Scheol, der aber zwei verschiedene Abteilungen haben soll, von denen die obere für die Frommen bestimmte das Paradies sei (Luk. 23, 43), welches Luk. 16, 22 auch „Abrahams Schoß" heiße. Dagegen: Die Schrift weiß nichts von solcher Hadeslehre und von einer Unterscheidung zweier Abteilungen im Hades. Unter Hades, wo dies Wort in der Schrift vorkommt, ist offenbar die Hölle gemeint; vergl. Matth. 11, 23; 16, 18; Luk. 10, 15; 16, 23; Apg. 2, 27. 31; 1. Kor. 15, 55; Off. 1, 18; 6, 8; 20, 13. 14. In Luk. 16, 22. 23, worauf gerade die Unterscheidung der beiden Hadesabteilungen gegründet wird, ist klar und deutlich der Schoß Abrahams in Gegensatz gestellt zu dem ewig davon getrennten Hades; vergl. V. 26. Und in 2. Kor. 12, 2. 4 wird ausdrücklich bezeugt, daß das Paradies im Himmel ist; und zwar sagt dabei die Schrift kein Wort von zwei Abteilungen des Himmels, daß etwa die obere das Paradies und die untere Abrahams Schoß sei, wie Rinck behauptet in seinem Buch: „Vom Zustand nach dem Tode".

Ganz besonders ist dem Alten Testament eine fast heidnische Hadeslehre angedichtet worden. Klar ist, daß im Alten Testament der Scheol (Im Hebr. שְׁאוֹל; nach vielen von שָׁאַל fordern, als der Ort, der alles zu sich fordert, nach andern von שׁ ע ל, eingesenkt sein, also Senkung, Tiefe.) als Ort der Un-

seligen und Verdammten angesehn wird. Auch der Talmud setzt Scheol und Gehinnom einander gleich. Obgleich nun Hölle die Grundansicht und eigentliche Bedeutung des Wortes ist, so kommt es im Alten Testament freilich vor, daß vom Scheol als dem Ende aller Menschen geredet wird und zwar von Gläubigen wie Hiob 10, 21; 14, 20. 21; Ps. 6, 6 vergl. Sir. 17, 25. 26. Man erkennt aber, daß die Gläubigen gerade in Zeiten der Anfechtung, so Hiob, in dieser Weise das Sterben als zusammenfallend mit dem Eingang in den Scheol ansehn, wie noch heute in Anfechtungen Gläubige wohl Sterben und Unseligkeit für verknüpft miteinander ansehn. In Zeiten lebendigen Glaubens äußert sich Hiob ganz anders (Hiob 19, 25—27 vergl. Ps. 16, 9—11; Ps. 17, 15).

Die Irrlehre vom Seelenschlaf (Psychopannychie oder Thnetopsychie) ist gegründet worden auf solche Stellen der Schrift, welche Sterben und Tod als Schlaf bezeichnen (1. Kor. 15, 18: κοιμηθέντες; Hiob 14, 12; 2. Sam. 7, 12; Dan. 12, 2; Matth. 27, 52; 1 Kor. 11, 30). Gut sagt dagegen Tertullian: *Dormire est corporum non animarum.* Was vom Leib nur gilt, ist auf die ganze Person übertragen. Die Seele aber kann nicht schlafen, denn ihr Leben ist Selbstbewußtsein.

Daß die Seelen der Gläubigen nach dem Tode noch Fortschritte in der Heiligung machen und ausreifen müssen, um für das ewige Leben in seiner Vollendung vollkommen fähig zu sein, ist ein Fündlein, welches selbst von seinen Vertretern auf keine besondere Schriftstelle basiert wird. Es ist hervorgegangen aus dem Bedenken, daß es eine wunderbare und gewaltsame Prozedur sein müßte, wenn plötzlich beim Tode aus der menschlichen Seele die Sünde, die doch darin hafte, nun völlig herausgerissen würde. Man nehme daher besser an, daß nach dem Tode bei den gläubigen Seelen durch fortgesetzte Heiligung die Sünde nach und nach überwunden werde. Zunächst ist da vom bloßen Standpunkte der Kritik aus zu sagen, daß hiermit nur hinausgeschoben wird, was man an der rechten Lehre, daß im Tode die Sünde vernichtet wird, tadelt. Denn da die Sünde noch immer in der Seele haftet und durch die fortgesetzte Heiligung doch nur in ihrer Betätigung unterdrückt wird, so würde zuletzt doch immer noch eine besondere Art der Exstir-

pation der Sünde nötig sein. Aber die Schrift verdammt dieses Fündlein von fortgehender Reinigung von Sünden auch nach dem Tode durch die klarsten Schriftsprüche. Paulus sagt 2. Tim. 4, 6, daß die Zeit seines Abscheidens vorhanden sei. Und, indem er auf sein Lebensende blickt, sagt er V. 7: „Ich habe einen guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf v o l l e n d e t". Also mit dem Tode ist nach dieser Erklärung des Heil. Geistes der Christenlauf, wozu doch als wesentliches Stück die Heiligung gehört, v o l l e n d e t; also ist auch nach dem Tode kein Kampf der Heiligung mehr. Heiligung ist Kampf, ist Arbeit. Darauf soll nach der Schrift Ruhe folgen; der Christ soll ruhen von seinen Werken und Arbeit (Heb. 4, 10). Wie lange soll denn der Christ Arbeit im Weinberg des Herrn und also auch in der Heiligung haben? Die Schrift sagt: „Bis ans Ende" (Heb. 6, 11; 3, 14). Dies Ende aber ist mit dem Lebensende eines Christen da. Mit dem Tode hört überhaupt alle Arbeit und Wirksamkeit, die auf die ewige Ruhe abzielen, auf. Bis zum Tode währt nach der Schrift für den Menschen der Gnadentag, das „Heute", wo man die Anwartschaft auf die Ruhe erlangen kann. Das sagt gerade Heb. 3, 17—19 so deutlich, daß alle, die im Unglauben sterben, mit diesem Tode im Unglauben der ewigen Ruhe ein für allemal verlustig gehen. Wie bei diesen aber alle auf die Seligkeit abzweckende Arbeit und dem gleichen Schaffen aufhört, wie für diese der Tod das entscheidende, alle Arbeit aufhebende E n d e ist, so auch bei den Gläubigen. Wenn Paulus V. 17—19 so ernstlich warnend bei den Ungläubigen den Tod als das abschließende Ende, als das Ende schlechtweg bezeichnet, so hieße es sich geradezu verblenden, in V. 14 unter „Ende" etwas anderes zu verstehen, nämlich in den Worten: „So wir anders das angefangene Wesen bis an das Ende festbehalten." Ebenso ausdrücklich wie durch den Hebräerbrief wird das in Rede stehende Fündlein verdammt durch Johannes in Off. 14, 13: „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, v o n n u n a n. Ja, der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit; denn ihre Werke folgen ihnen nach." Das „von nun an", ἀπάρτι genau: „g l e i c h j e t z t", muß doch eine Beziehung haben auf einen Terminus, und zwar auf einen, den auch Gottes Wort bezeichnet; sonst schwebte es ja völlig in der Luft. Nun nennt

der Spruch selbst aber einen sehr wesentlichen Zeitpunkt, eben das Sterben in dem Herrn. Auch die Worte Pauli Kol. 1, 12: „Der uns tüchtig gemacht hat zu dem Erbteil der Heiligen im Licht", zeugen scharf gegen die Ansicht von einer Vollendung in der Heiligung noch nach dem Tode.

Alle soeben behandelten Schriftstellen, zumal Heb. 3, 17—19, verdammen zugleich auch die Lehre, daß nach dem Tode in einem Zwischenzustand den Unseligen nochmals das Heil angeboten werde. Man hat aber gleichwohl sogar in 1. Pet. 3, 19 eine Schriftstelle sehen wollen, die das ausdrücklich lehre, da sie aussage, Christus sei im Geist hingegangen zu den Geistern im Gefängnis. B. Brückner, Bearbeiter der De Wetteschen Kommentare, sagt Exkurs 4: „Der Zweck dieser Predigt war, wie aus Kap. 4, 6 mit Evidenz erhellt, ein heilsamer; und ebenso schriftwidrig als unbarmherzig ist der Satz: *Fuit praedicatio Christi in inferno non evangelica, sed legalis* (Flacius, Calov, Quenstedt usw.)". Brückner sagt ferner: „Damit nun der Menschheit vor der Flut, welche keinen Versöhner und Wegweiser zum Geistesleben gehabt hatte, gleichsam ihr Recht geschehe und der Mangel ersetzt würde, brachte ihnen der Auferstandene noch in der Unterwelt das Heil." Man muß über solche Erklärung staunen, da doch zu jener Zeit und mitten unter dem damaligen Geschlecht Noah genug hatte, um gerettet und selig zu werden; und außerdem der geduldige Gott ja ausdrücklich sagt, daß die Leute zu jener Zeit sich von seinem Geist, der ihnen ja Wegweiser sein sollte, nicht strafen ließen. Man muß staunen über die Erklärung, daß es unbarmherzig wäre, hier nicht eine Heilspredigt anzunehmen. Nach dem Texte wäre doch eine solche nur anzunehmen für die so frechen Ungläubigen aus Noahs Zeit, aus keiner anderen. Aber die Ungläubigen zu Noahs Zeit werden ja stets als Spiegelbild der ihnen gleichen Gottlosen aller Zeiten hingestellt (Matth. 24, 37—39). Warum sollten denn alle andern, die doch einmal der Text selbst nicht einschließt, ausgeschlossen sein und nur denen aus Noahs Zeit, die eben einmal der Text allein nennt, die Vergünstigung der Heilspredigt in der Unterwelt gestattet sein? Wo bleibt nun die Barmherzigkeit? Brückner setzt noch hinzu: „Es sei unter Gefängnis nicht die ganze Unterwelt gemeint, sondern der Ver-

wahrungsort der im Unglauben abgeschiedenen Geister". Was soll man bei solchen Worten sich vorstellen? Alle, die sich in der Unterwelt befinden, sind ja im Unglauben abgeschieden. Brückner selbst will ja nichts wissen von einem *limbus patrum* in der Unterwelt, also von Einteilung derselben. Die Hauptsache ist nur, ob unsere Stelle selbst einen wirklichen Grund legt für Annahme der Heilspredigt an die ungläubigen Seelen in der Hölle. Man will den zureichenden Grund finden in ἐκήρυξεν. Dieses sei absolut geich εὐαγγελιζειν, dieses wieder gleich „Evangelium predigen zum Heil". Dies ist nicht wahr. Röm. 2, 21 wird das Wort gebraucht in bezug auf das Gesetz: Ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις; — Gal. 5, 11: Εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, — Apg. 15, 21: Μωϋσῆς..... τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει. Diese Stellen sucht Brückner mit der Behauptung zu entkräften, daß in denselben alle Objekte des κηρύσσειν im Zusammenhang mit dem Evangelium gedacht seien. Dieses ist eine der Ungeheuerlichkeiten und Unklarheiten, von denen die neueren Theologen strotzen. Der Fluch des Gesetzes steht freilich auch im Zusammenhang mit dem Evangelium; trotzdem wird die Verkündigung des Fluchs doch kein Vernünftiger für Evangelium halten. Es ist nach den obigen Stellen vielmehr gewiß, daß κηρύσσειν keineswegs gleich εὐαγγελίζειν ist und daß unser Bekenntnis mit Recht als Objekt der Verkündigung dies faßt:[15] Und wir einfältig gläuben, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbnis zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe." Dies nämlich steht in bester Übereinstimmung mit dem Zusammenhang der ganzen Stelle. Der Apostel ermahnt zur Geduld im Leiden (1. Pet. 3, 14ff.) und 4, 1—7 weist er hin auf das Gericht; und dazwischen wird die Höllenfahrt Christi gelehrt. Wie schlecht würde nun eine Heilspredigt in der Hölle an die, welche trotz aller Langmut Gottes doch freche Ungläubige blieben, stimmen mit den Ermahnungen zur Geduld im Leiden und mit dem Hinweis aufs Gericht! Es hieße ja in der Tat beides entkräften. Zudem heißt es V. 20, daß zu Noahs Zeit

[15] *Form. Conc., sol. decl., art. IX, p. 696.*

nur acht Seelen gerettet wurden durch das Wasser, welches, fährt V. 21 fort, nun auch uns selig macht. Hier werden ja gerade die Seligen jenen Ungläubigen im Gefängnis gegenübergestellt und letztere also als Verdammte und damit wieder als das Objekt des κηρύσσειν die Ankündigung der Verdammnis als einer gerechten bezeichnet. G. Uhlhorn in seinen „Vorträgen über die letzten Dinge", 1887, S. 54, gibt zu, daß 1. Pet. 3, 19 sich auf die Zeitgenossen Noahs beziehe und nur Heilspredigt an sie lehre. Aber eine Stelle, die nun weiter greife und die Universalität der *vocatio* rette, die doch in diesem Leben in Ansehung der Mohammedaner usw. fehle, sei 1. Pet. 4, 6: „Denn dazu ist auch den Toten das Evangelium verkündiget, auf daß sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch, aber im Geist Gotte leben." Es ist aber kaum zu begreifen, daß man in diesen Worten Predigt an Seelen solcher, die im Unglauben gestorben, finden konnte, da ja ausdrücklich gesagt ist, daß sie gerichtet werden sollen nach dem Menschen am Fleisch. Seelen ohne Körper können doch am Fleisch nicht gerichtet werden. Als „Mensch des Fleisches", „Mensch nach dem Fleisch" und ähnlich wird der Mensch nur bezeichnet, solange er in diesem Leben ist.

So ist es gewiß, daß die Schrift nichts weiß von Heilspredigt in der Hölle und Bekehrung nach diesem Leben. Es ist hiermit genügend auch die Fegfeuerlehre der Papisten widerlegt. Es ist diese Lehre in sich selbst widersprechend und auch von den Papisten selbst wenig übereinstimmend vorgetragen. Daher hat auch das *Conc. Trident.* sich wohl gehütet die Lehre selbst näher darzulegen, aber doch die Bischöfe angewiesen, die Lehre recht zu gebrauchen; siehe Uhlhorn.[16] Namentlich widersprechend ist, daß das Fegfeuer doch zum Guten, nämlich zur Bereitmachung für die Seligkeit dient, und daß doch zugleich die römische Christenheit aufgefordert wird, durch Fürbitten an die Heiligen und Bezahlung von Ablaß für Verstorbene deren Fegfeuerqual abzukürzen. Damit könnte doch deren Seligkeit wegen noch nicht geschehener völliger Abbüßung in Frage gestellt werden. Wendet man ein, daß durch Fürbitte

[16] Vorträge über die letzten Dinge, S. 42.

und Messe das Verdienst der Heiligen als Äquivalent den Seelen zugewendet wird, so ist erstlich zu fragen, warum nicht überhaupt Christi Verdienst den Sündern zugewendet werden soll, und sodann daran zu erinnern, daß es ja gerade im Fegfeuer sich um Leiden des Schmerzes als Büßung handeln soll, weil es im Leben daran gefehlt, daß es sich aber nach Bellarmin im Fegfeuer um Verdienst gar nicht mehr handelt, weil das Verdienst bereits im Leben erworben sei und die Seelen im Fegfeuer ja *perfectae in caritate* sein sollen. Ein fernerer Widerspruch ist, daß das Fegfeuer ein Strafort, wo *poena damni et sensus,* wenn auch nur vorübergehend, sei; und doch wird zugleich gelehrt, daß die Seelen im Fegfeuer sich mit Gott in Liebe vereinigt wissen. Wirkliche Strafe Gottes, also Ungnade und Zorn, und doch zugleich Liebe und Hoffnung, die sogar kräftiger sein soll als in diesem Leben. Die Papisten geben selbst zu, daß in der Schrift die Lehre vom Fegfeuer nicht ausdrücklich vorgetragen sei. Abgesehen von der für uns gar nicht maßgebenden apokryphischen Stelle in 2. Makk. 12, 44—46, wo Gebete und Opfer für Verstorbene dargebracht werden, so hat je und je 1. Kor. 3, 11—15 als Beweis für das Fegfeuer herhalten müssen. Aber in dieser Stelle wird nicht gesagt, daß S e e l e n ins Fegfeuer kommen, sondern deren vor Gott nicht bestehende W e r k e; auch wird nichts gesagt von Büßung und Läuterung, sondern vom Seligwerden der Seelen, aber durchs Feuer, nämlich so, wie vorher schon gesagt, daß die nicht vor Gott bestehenden Werke, Heu, Stoppeln, durchs Feuer vernichtet werden. Es ist auch nicht von einer längeren Läuterungszeit, sondern von einem Gericht an einem bestimmten Tage die Rede. Der eigentliche Grund für die Lehre vom Fegfeuer ist die Tradition; und der wahre Begründer ist G r e g o r d e r G r o ß e.

Zum Schluß seien noch z w e i a l l g e m e i n e E i n w ü r f e erwähnt, welche gegen die rechte Lehre von der Seligkeit und Verdammnis gleich nach dem Tode gemacht werden:

1.) Nach 2. Thes. 1, 7; 2. Tim. 4, 8; 1. Pet. 1, 5 soll erst der Jüngste Tag die Vergeltung und die Krone der Gerechtigkeit bringen; folglich könne vor dem Jüngsten Tag ein Genießen der vollen Seligkeit nicht stattfinden. Antwort: Es ist zu unterscheiden zwischen G e n i e ß e n *(fruitio)* der Seligkeit und Herr-

lichkeit und Offenbarung *(manifestatio)* derselben, und ebenso zwischen Genießen der Seligkeit durch die Seele allein und durch den auferweckten Leib. Indem die genannten Stellen dieses lehren, leugnen sie doch jenes, das Genießen der Seligkeit durch die Seele allein, keineswegs. Namentlich Petrus sagt, daß die Seligkeit am Jüngsten Tage offenbart werde; er sagt nicht, daß sie dann erst gegeben werde. Auch Paulus spricht in derselben Weise vom Offenbaren (Kol. 3, 4).

2.) Wenn vor dem Gericht und gleich nach dem Sterben die Frommen die volle Seligkeit, die Gottlosen die Verdammnis empfangen, so ist nicht abzusehen, wozu überhaupt noch ein Gericht sei. Antwort:

a. Die Schrift sagt beides aus, Seligkeit und Verdammnis gleich nach dem Tode, und doch ein Gericht am Jüngsten Tage.

b. Die Belohnungen der Seelen und der auferweckten Leiber sind einander untergeordnet, nicht entgegengesetzt.

c. Man muß das persönliche Gericht, welches bei jedem einzelnen Menschen *in agone mortis* stattfindet, und das allgemeine am Jüngsten Tage unterscheiden. Jenes ist verborgen, dieses ist offenbar. Man muß überhaupt unterscheiden zwischen Gericht selbst und Offenbarung des Gerichts. Das Jüngste Gericht wird nicht deshalb angestellt, damit überhaupt erst die Menschen gerichtet werden, sondern (Joh. 3, 18) das im Tode geschehene Gericht wird am Jüngsten Tage offenbart (*publice manifestatur,* Matth. 25, 32). Es soll auch die Gerechtigkeit des Gerichts öffentlich kund werden; daher das allgemeine öffenliche Gericht.

---

§ 73.
Von der Auferstehung.
(De resurrectione.)

LEHRSATZ I.

Die Auferstehung der Toten besteht darin, dass derselbe Leib, den der Mensch hier auf Erden gehabt hat, der durch den Tod von der Seele geschieden, ins Grab gelegt und durch die Verwesung zerstört war, von dem Herrn Jesu Christo am Jüngsten Tage wieder lebendig gemacht wird.

Anmerkung: — Von Auferstehung und Lebendigmachung redet die Schrift auch bildlich *(metaphorice)* und versteht darunter die Bekehrung (Eph. 5, 14; Kol. 2, 12; 3, 1). Sie braucht das Wort auch metonymisch, *causa pro effectu,* indem Christus selbst die Auferstehung heißt (Joh. 11, 25). Im eigentlichen Sinne versteht die Schrift unter Auferstehung die Lebendigmachung des zuvor durch den Tod von der Seele geschiedenen Leibes. Daß es eine solche Auferstehung gibt, sagt Hiob 19, 25; Jes. 26, 19; Hes. 37, 1—14; Dan. 12, 2; Matth. 22, 31; Mark. 12, 26. 27; Luk. 20, 37. 38; Joh. 5, 28. 29; 11; 24; 1. Kor. 15, 12ff.; 2. Kor. 5, 1—8; Phil. 3, 21.

Die Auferweckung wird als das letzte herrliche Werk Jesu bezeichnet, welches gleichsam sein ganzes Werk krönt (1. Kor. 15, 25. 26 vergl. mit Joh. 5, 20ff.). Hier erklärt der Herr, welcher eben ein großes Heilungswerk getan hat, daß er noch ein größeres Werk tun wird, nämlich eben die Auferweckung der Toten, auf welche die ganze Rede des Herrn hinzielt. Er spricht zuerst V. 21—24 davon, daß er Richter und Erwecker der Toten sein wird; dann erklärt er V. 25. 26, daß schon zurzeit eine geistliche Erweckung als Bedingung der Auferweckung zum Leben von ihm ausgehe, und lehrt dann ganz unmißverständlich die Auferweckung der Toten aus ihren Gräbern. Es sind wunderlicherweise auch diese Verse von geistlicher Erweckung, d. h. Bekehrung, verstanden worden; aber gegen diese Auslegung sprechen nicht nur die μνημεῖα, die allenfalls noch geistlich könnten gedeutet werden, sondern vornehmlich, daß Leute, die erst aus dem geistlichen Tode erweckt werden sollen, in V. 29 als τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες bezeichnet werden, siehe Röm. 3, 12. In 1. Kor. 15, 12ff. geht auch Gottes Wort aus von dem Zusammenhange zwischen Christi Werk und der Auferstehung und zeigt diese V. 26 als das letzte Ziel. Gibt es keine Auferstehung, so ist auch Christus nicht auferstanden, so ist der Glaube eitel, denn er hat die Sünde nicht gesühnt, weil er den Tod nicht überwunden. Hat Christus wirklich sein Werk als Erlöser ausgerichtet, wie seine Auferstehung bezeugt, so ist die Auferstehung der Toten auch das notwendige Endziel, V. 26. Denn Christus hat den ganzen Menschen erlöst, der nicht nur Seele, sondern auch Leib ist. So redet auch Gott durch Paulum nicht von der Aufer-

stehung der Toten allgemeinhin, sondern bezeichnet genau das Objekt der Auferstehung, nämlich den Leib (V. 44). Daher erklären auch unsere Dogmatiker, z. B. Quenstedt:[1] *Subjectum quod resurrectionis est totus homo antea mortuus et cinefactus; subjectum quo est idem numero ac substantia corpus, quod in hac vita gessimus.* Im *Symbolum Apostolicum* heißt es: „Auferstehung des Fleisches." Dazu sagt Luther:[2] „Daß aber hie stehet „Auferstehung des Fleisches", ist auch nicht wohl deutsch geredet. Auf recht deutsch aber würden wir also reden: Auferstehung des Leibes oder Leichnams; doch liegt nicht große Macht daran, so man die Worte recht versteht."

Die Toten werden von Christo auferweckt werden (1. Thes. 4, 14; Phil. 3, 21; Joh. 5, 28; 6, 39. 40. 54). Allerdings wird auch von Gott überhaupt die Auferweckung der Toten ausgesagt (Joh. 5, 21; 1. Kor. 6, 14; Röm. 4, 17; 2. Kor. 1, 9), aber dem Gottmenschen wird die Auferweckung besonders zugeschrieben. Daher sagen unsere Dogmatiker, z. B. Quenstedt[3]: *Causa efficiens prima resurrectionis est solus Deus unitrinus, singulari tamen ratione redemptor* θεάνθρωπος. In der Anmerkung dazu sagt er: *Quippe qui singulari modo est Goel seu redemptor noster, Job. XIX, 25. 26, et cui Pater dedit potestatem circa hunc actum tam suscitationis, quam judicationis, quia Filius hominis est, Joh. 5, 25. 27.* Genauer sagt die Schrift noch aus, daß Christus die Toten durch seine Stimme auferweckt (Joh. 5, 28).

Wie Christus im besondern Sinne *causa efficiens* der Auferstehung ist, so ist er auch im besondern Sinne *causa meritoria* derselben (1. Kor. 15, 20—22; Röm. 5, 21; Joh. 11, 25; 2. Tim. 1, 10; Kol. 1, 18), woraus aber nicht folgt, daß Christi Verdienst *causa* der Auferstehung der Gottlosen in demselben Sinn ist. Das sagt auch 1. Kor. 15, 20—22 nicht aus, weil nach V. 19 von solchen die Rede ist, die auf Christum hoffen, also von Christen. Und während Paulus beim Tode (V. 22) an alle Menschen denkt, so bei dem „lebendig gemacht werden" aller nur an die Christen. Ihre Auferweckung als eine zum Leben beruht

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XVIII, sect. I, thes. X, p. 582.*
[2] Großer Katechismus, 60, S. 459.
[3] *L. c., thes. VI, p. 580.*

allerdings auf dem Verdienst Christi. Den Gottlosen erweckt Christus nur durch die Macht seiner Stimme und als Richter. Sein Richten aber ist nicht gegründet auf sein Verdienst, sondern Gott hat ihm das Gericht gegeben, welches er kraft seiner Heiligkeit ja zuletzt über die Sünder halten muß. Balduin: *Impios non virtute resurrectionis Christi resurrecturos, sed propter immutabile decretum, quo statutum est homini semel mori et postea judicium, Ebr. 9, 27.* So muß ja eine Auferweckung der Gottlosen stattfinden. Über denselben Punkt sagt Dannhauer[4] in richtiger Unterscheidung der absoluten und relativen Betrachtung der Auferstehung, d. h. als Auferstehung überhaupt und als Auferstehung zum Leben, dieses: *Resurrectio absolute, prout praescindit a salutari et non salutari, non est effectus meritorum Christi, 1. quia, quod est fructus meritorum Christi, id absque interventu meritorum Christi non evenit; at evenisset resurrectio damnatis, si maxime filius Dei nunquam esset incarnatus; 2. quia nullus fructus meritorum Christi absque fiduciali apprehensione in hominem cadit. At damnati resurgent, etsi fidę non apprehenderint resurrectionem Christi. Et tamen resurrectio Christi causa resurrectionis ad vitam, quamvis actu pauci potiantur.* Dies ist also wohl zu beachten für das Verständnis des universalen Ausspruchs des Herrn Joh. 5, 28 und der Erklärung unserer Dogmatiker: *Objectum sive materia resurrectionis sunt omnes homines mortui, tam impii, quam pii.*

Das Wesen der Auferstehung besteht darin, daß derselbe Leib, den wir hier auf Erden gehabt, der Zahl und Substanz nach wieder lebendig gemacht wird. So auch unsere Dogmatiker: *Subjectum quo resurrectionis est idem numero et substantia corpus, quod hic gessimus.* Also nicht nur ein Körper von gleicher Substanz, sondern der mit dem jetzigen Körper identische wird auferweckt werden. Klar lehrt dies die Schrift, nämlich:

1. dadurch schon, daß sie Christum, der mit demselben Leib auferstand, den Erstling nennt.

2. Röm. 8, 11 heißt es, daß Gott die sterblichen Leiber wird lebendig machen.

3. Phil. 3, 21 steht: „Welcher unsern nichtigen Leib ver-

[4] *Hodosophia.*

klären wird. Hier steht: Ὃς μετασχηματίσει, d. h. eine andere Gestalt geben.

4. 1. Kor. 15, 53: „Denn dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit". Es kann aber von Verklärung der sterblichen Leiber nicht geredet werden, wenn derselbe sterbliche Leib gar nicht aufersteht; und das Sterbliche kann die Unsterblichkeit nicht anziehn, wenn es bei der Auferstehung überhaupt nicht vorhanden ist. Gerade der Ausdruck „anziehen" zeigt, daß der Leib, der auf Erden die Sterblichkeit an sich trug, in der Auferstehung vorhanden ist und nur seine Qualität und Erscheinung ändert. Dies bezeugt auch gerade das 1. Kor. 15, 37 ff. von Paulus gebrauchte Bild vom Weizenkorn. Das Weizenkorn kommt hervor, nur nicht in derselben Gestalt, sondern verändert. So wird in der Auferstehung derselbe Leib, *numero et substantia idem corpus*, lebendig, aber in anderer Qualität. Drum sagt Calov zu dieser Stelle[5]: *Non hic spectatur diversitas rei, sed qualitatis et conditionis.* Und Quenstedt[6] erklärt: *Idem numero et substantia corpus, quod in hac vita gessimus, resurget in novissimo die, ac proinde corpora nostra resuscitata quoad substantiam non sunt futura spiritualia, sed solum quoad qualitates.* Denn wenn die Auferstehungsleiber nicht nur spirituale Eigenschaften trügen, sondern aus einer spiritualen, himmlischen Substanz gemacht wären, so wäre, abgesehen davon, daß sie dann irgendwie von göttlicher Wesenheit sein müßten, sowie, daß *materia spiritualis* ein Widerspruch in sich selbst ist, doch die Identität mit dem gegenwärtigen Leibe der Substanz nach aufgehoben. Es sagt auch die Schrift wohl, daß die Leiber geistlich sein sollen, aber nicht, daß sie Geist sein sollen; d. h. sie sagt wohl Qualität, aber nicht Substanz des Geistes von ihnen aus.

Die Beschaffenheit der auferweckten Leiber in bezug auf die Frommen gibt Quenstedt[7] so: Im ewigen Leben sind *bona corporis, 1. spiritualitas (1. Cor. 15, 44. 45. 47; Phil. 3, 21), 2. impalpabilitas (1. Cor. 15, 44. 47), 3. agilitas*

[5] *Bibl. Illustr., N. T., tom. II, p. 405.*
[6] *L. c., sect. II, qu. IV, thes., p. 599.*
[7] *L. c., pars I, cap. XV, sect. I, thes. XX, p. 557.*

(1. Thess. 4, 17; 1. Cor. 15, 44), 4. impassibilitas (Apoc. 7, 16; 21, 4), 5. immortalitas et incorruptibilitas (1. Cor. 15, 42. 43. 44. 53; 2. Cor. 5, 4; Apoc. 21, 4), 6. claritas (Dan. 12, 3; Matth. 13, 43; 1. Cor. 15, 41. 43), 7. formositas (1. Cor. 15, 43; Phil. 3, 21).

Weitab nicht so reichlich wie über die Beschaffenheit der auferstandenen Leiber der Frommen äußert sich die Schrift bezüglich der Leiber der Gottlosen. Wir hören nur aus Dan. 12, 2 vergl. mit V. 3, daß die Gottlosen auferweckt werden zur Schande, die auch im Gegensatz zur Herrlichkeit der Frommen (V. 3; 1. Kor. 15, 43) in abschreckender Häßlichkeit bestehn wird. Dies bestätigt Jes. 66, 24, daß sie allem Fleisch ein Greuel sein werden, was sich doch nur auf ein leiblich greuliches Aussehn beziehn kann. Näheres ist uns darüber nicht offenbart.

Auch darüber erhalten wir aus der Schrift keinen absolut sicheren Aufschluß, ob unter den Auferstandenen Altersunterschiede sein werden. Es haben sich darüber drei Ansichten gebildet:

1. Alle werden auferstehn *secundum mensuram staturae Christi* auf Grund von Phil. 3, 21, wonach der Auferstehungsleib σύμμορφος, d. h. dem Leib des Herrn ähnlich sein wird. Allein μορφή sagt keineswegs *strictissime* nur äußerliche Körpergestalt aus.

2. Augustin läßt alle, ob als Kind oder Greis gestorben, mit einem Jünglingsleib auferstehn: *Resurgent omnes juvenili aetate.*

3. Jeder wird auferstehn in der Gestalt, die er zur Zeit seines Todes hatte. Quenstedt[8] sagt: *Cui sententiae, ut maxime probabili, cum Gerhardo et Brochmanno accedimus.* Sein Schriftgrund ist Off. 11, 18; 20, 11. 12. Er sagt auch, er begründe seine Meinung *ex Scripturae silentio, haec enim aequalitatem quantitatis in corporibus resuscitatis nuspiam asseruit.* Auch Neure, wie z. B. Philippi, treten dieser Ansicht bei[9]: „Daß unter den Auferstandenen die Altersstufen, namentlich der Kinder und der Erwachsenen, und die Geschlechtsunterschiede nicht aufgehoben sein werden, ist eine naheliegende Annahme".

---

[8] *L. c., cap. XVIII, sect. II, qu. V, p. 604.*
[9] Glaubenslehre, B. 6, S. 14.

Die Zeit der Auferstehung ist der Jüngste Tag (Joh. 6, 40; 11, 24; 1. Kor. 15, 52). Über alle, die am Jüngsten Tage noch im zeitlichen Leben wandeln, sagt die Schrift (1. Kor. 15, 51), daß sie werden verwandelt werden. Es wird also, ohne daß sie sterben, ihr Leib durch Verwandlung zu dem verklärten Leibe (V. 52) gemacht, der die notwendige Bedingung des Genusses der ewigen Seligkeit ist (V. 50. 53). Über den Modus dieser Verwandlung ist, abgesehen von seiner Plötzlichkeit (V. 52), nichts gesagt und aus dem Wort nichts zu nehmen.

LEHRSATZ II:

Die Antithese zu der gestellten Schriftlehre ist teils eine partielle, indem sie unter Annahme einer Auferstehung in einzelnen Punkten gegen die Schrift verstösst, teils eine totale, indem sie die Auferstehung schlechthin leugnet.

Anmerkung: — Zur partiellen Antithese gehören folgende Irrtümer:

1. Annahme eines Keimleibes und eines Zwischenleibes. Schon bei Lebzeiten bilde sich in dem grobmateriellen Leibe der Gläubigen der Keim eines himmlischen Leibes. Dieser werde mit dem grobmateriellen begraben und am Auferstehungstage wachse aus ihm der Auferstehungsleib hervor; so Nitzsch, Martensen, Kahnis, Rinck, Splittgerber. Es wird damit oft die Lehre verbunden, daß gerade zu dem Zweck uns im Abendmahl Christi Leib und Blut zuteil werde, um diesen Keimleib zu nähren. Die Schrift weiß davon nichts; auch das Gleichnis vom Samenkorn (1. Kor. 15, 35—38) sagt davon nichts. Dieses Gleichnis soll nur sagen, daß Gott aus dem Verwesenden wieder Lebendiges hervorbringen kann, wie aus dem verwesenden Korn, so auch aus dem verwesenden Leib. Weiter ist dies Gleichnis nicht zu gebrauchen, weil die Schrift nicht das Werden des Auferstehungsleibes als Hervorwachsen eines neuen Leibes aus einem Keim, sondern als Verklärung eines und desselben einst erstorbenen, nichtigen, verweslichen Leibes darstellt (1. Kor. 15, 44; Phil. 3, 21).

Von dem Zwischenleibe, der schlechthin ein Fündlein ohne allen Schriftgrund ist, war schon in § 72 die Rede.

Ein hierher gehörender Irrtum ist der, daß man die Identität der Substanz des jetzigen und einstigen Leibes aufhebt. Delitzsch[1]: „Ihre Identität mit den diesseitigen Leibern ist nicht begründet in Gleichheit der Stoffmasse (falsch und gegen 1. Kor. 15, 53: Dies Verwesliche), denn diese ist ja schon diesseitig in einem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen begriffen, aber auch nicht in Gleichheit der Form (εἶδος) bei gänzlicher Verschiedenheit der Substanz (Origenes, — der allerdings nicht nur wie Delitzsch die Identität der Substanz, sondern sogar die Gleichartigkeit leugnet). Die wahre Identität liegt zwischen jener grobmateriellen (damit verwirft er die schriftgemäße lutherische Lehre) und dieser rein formalen in der Mitte. Gott bringt aus der Welt der Verklärung (eine Phrase, bei der sich alles Mögliche denken läßt, aber nichts Bestimmtes gesetzt ist) die Grundstoffe unserer Leiber wieder zusammen, in gleicher Bestimmtheit der sie durchwebenden Kräfte und gleicher Mischung der wesentlichen Bestandteile, soweit diese Bestimmtheit und diese Mischung die Individualität des einzelnen bedingen". Von allen Phrasen entkleidet ist der Sinn dieser Erklärung dieser: Die Grundstoffe der Dinge werden nach dem Ende der Welt von Gott erneuert; und aus diesen Grundstoffen bringt Gott zu einem neuen Leibe für die Gläubigen zusammen die Bestandteile in der Menge und in der Mischung, wie es dem jetzigen Bestande jeder Leiblichkeit entspricht. So wird wohl eine Erhaltung der Grundstoffe, aber nicht eine Auferweckung derselben Leiblichkeit, sondern eigentlich eine Neuschaffung des Leibes gelehrt. Es wird nicht ein Anziehen des Unverweslichen seitens des Verweslichen, daß die frühere, verwesliche Leiblichkeit die Unverweslichkeit anzieht, gelehrt, sondern ein Anziehen des Unverweslichen seitens der verklärten Seele, daß die Seele eine unverwesliche Leiblichkeit anzieht. Es wird Identität der Substanz *quoad formam*, aber nicht *quoad numerum* gelehrt. Das Ganze ist eine feine Umgehung der Schriftlehre, derer man sich eben schämt im Gegensatz zu Paulus, der sich des Evangeliums nicht schämte und dazu, wie er 1. Kor. 15 lehrt, besonders das freudige Bekenntnis der Auferstehung rechnet und zwar in dem Sinne, daß dies Verwesliche, τὸ φθαρτὸν τοῦτο,

[1] System der bibl. Psychologie, S. 457.

das dies auf die einzelne Leiblichkeit mit ihrer Substanz hier gehend, die Unverweslichkeit anzieht. Was Delitzsch von den verklärenden Grundstoffen sagt, hängt zusammen mit seinen weiteren Phantastereien über die verklärte Erde. Luthardt[2] pflichtet Delitzsch ganz bei, teilt also seine Irrtümer.

Es gehört zur partiellen Antithese auch die Annahme einer zweifachen Auferstehung, einer partikularen zur Eröffnung des tausendjährigen Reiches (Chiliasmus) und einer universalen am Jüngsten Tage. Die krassen Chiliasten lehren eine Wiederkunft Christi vor dem Jüngsten Tage zur Eröffnung des tausendjährigen Reiches, bei welcher Christus eine Anzahl Frommer und besonders Märtyrer auferwecken wird, damit sie die Herrlichkeit des chiliastischen Reiches mitgenießen. Die Schrift aber kennt weder eine doppelte Wiederkunft Christi, noch eine doppelte Auferstehung. Ist die Auferstehung am Jüngsten Tage wirklich universal, so können keine Toten vorher auferstanden sein außer dem Erstling Christus. Man hat diese Irrlehre hineintragen wollen in 1. Kor. 15, 23, daß diese Stelle sagen soll: Zuerst kommt die Auferstehung Christi, darnach die partikulare der Frommen und Märtyrer zum tausendjährigen Reich; dann kommt am Ende des tausendjährigen Reiches das Ende der Auferstehung in der allgemeinen Auferstehung. Allein, klar und deutlich genug ist τέλος (V. 24) nicht das Ende in bezug auf verschiedene Auferstehungsperioden, sondern das Ende überhaupt. Diese Stelle sagt, was alle ähnlichen sagen: Erst ist Christus auferstanden als der Erstling; ihm nach stehen alle die Seinen auf, und damit kommt das Ende aller Dinge.

Eine fernere partielle Antithese ist die Leugnung der Auferstehung der Gottlosen, oder andernteils die Annahme, daß die Gottlosen kraft des Verdienstes Christi auferstehn. Die Auferstehung der Gottlosen leugnen alle Sozinianer mit Ausnahme von Schlichting. Nach ihrer Lehre werden am Ende der Welt die Gottlosen nach Leib und Seele völlig vernichtet. Socin[3] sagt: *Nisi nobis novus Dei favor adsit, necesse est omnino, ut omnes moriamur, et in ipsa morte manea-*

---

[2] Kompendium, § 77, S. 388.

[3] *Praelect. Theol., cap. I, v. Quenstedt l. c. qu. II, antithesis.*

mus. Ebenso lehren die Baptisten. Auch Hofmann[4] lehrt so, indem er erklärt, daß die Vernichtung des Todes (1. Kor. 15, 26) auch Vernichtung des Totenreichs und der Unterwelt ist. So ist es für die Spekulation, welche eine Flut von Bibelstellen, in denen Gott ewige Verdammnis lehrt, nichts achtet.

Daß die Gottlosen kraft des Verdienstes Christi auferstehn, haben Kalvinisten gelehrt. So sagt Calvin[5] selbst: *Sed hic difficilior quaestio exoritur: Quo jure communis sit impiis et a Deo maledictis resurrectio, quae singulare est Christi beneficium.* Auf den Einwurf: *Quid minus consentaneum, quam eos in obstinata sua coecitate consequi, quod sola fide recuperant pii Dei cultores?* antwortet er: *Respondeo, non debere videri tam insolitum, cujus simulitudinem in quotidiano usu cernimus.* Er bezieht sich darauf, daß Gott über Gerechte und Ungerechte die Sonne aufgehn, regnen lasse usw., also auf etwas ganz und gar nicht Analoges. Und dann spricht er unumwunden seinen Irrtum aus mit den Worten: *Hinc certe cognoscimus, quae propria sunt Christi et membrorum ejus, ad impios quoque exundare.* So stehn auch Pareus, Heppe, Petrus Martyr. Letzterer sagt[6]: *Statuendum est, beneficio Christi vitam restituendam tum bonis, tum malis etiam, at pii coronabuntur magna gloria, impii vero afficientur magna ignominia.* Für den strengen Kalvinismus ist diese Irrlehre eine notwendige Konsequenz ihres Systems. Der Grund der Seligkeit wie der Verdammnis ist das absolute Dekret Gottes, welches durchaus nicht auf Christum gegründet und darum absolut ist. Aber Christus ist Werkzeug zur Ausführung des Dekrets; daher muß konsequent seinem Verdienst sowohl die Auferweckung der Gottlosen wie auch der Frommen zugeschrieben werden.

Eine totale Antithese zur leiblichen Auferstehungslehre ist die Leugnung der Identität des jetzigen und des auferstandenen Leibes. Zwar viele, die dieser Leugnung sich schuldig machen, lehren eine Auferstehung, aber es ist dieselbe im Sinne der Schrift gar keine. Dies gilt von Schleiermacher, der die scheinbar erst angenom-

[4] Schriftbeweis, II, 2, S. 658.
[5] *Instit., lib. III, cap. XXV, 9, p. 182.*
[6] *Vide Quenstedt, l. c. qu., III, antithes.*

mene Auferstehung nachher mit seinen gewöhnlich auf und abgaukelnden Reflexionen in ein Nichts auflöst. Er sagt beim zweiten prophetischen Lehrstück von der Auferstehung des Leibes:[7] „Christus hat nicht nur die unter seinem Volk herrschende Vorstellung von der Auferstehung der Toten teils in bildlichen Reden, teils auch lehrend sanktioniert, sondern er schreibt in seinen Reden sich selbst auch die Auferstehung zu; und nur dies ist eine, wiewohl ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene, weitere Ausbildung dieser seiner Lehre, daß die allgemeine Totenerweckung den gewöhnlichen Fortgang des menschlichen Erdenlebens auf eine plötzliche Weise unterbricht." Die Erläuterung hierzu sagt: 1. Unser christliches Bewußtsein kann sich Seele ohne Leib nicht denken; und da ein Bewußtsein der Identität bei sehr veränderten Verhältnissen des Jetzt und Einst nicht gut annehmbar ist, so muß man um deswillen eine große Ähnlichkeit der jetzigen und zukünftigen Welt annehmen. Aber da kommt die Vollendung der Kirche zu kurz, die in einer ähnlich gedachten zukünftigen Welt nicht gut möglich; und daher muß die Ähnlichkeit beschränkt werden. Tut man dies (durch Aufhebung der Sterblichkeit und des Geschlechtsunterschiedes), so muß der unsterbliche und geschlechtlose (anders organisierte) Leib sich so sehr anders in jeder seiner Funktionen erweisen, daß wieder das Bewußtsein der Identität beeinträchtigt wird. Also treffen hier die Forderungen der Identität der Leiblichkeit und der Vollendung der Kirche nicht zusammen und wir bleiben über dieses Lehrstück im unklaren, was auch der Titel (prophetisch) andeuten soll. 2. Die gleichzeitige allgemeine Auferstehung aller setzt einen andern Zustand zwischen Tod und Auferstehung voraus, und es fragt sich, ob für Aufstellung von Vorstellungen über diesen Zwischenzustand die Schrift eine Regel gibt oder auch nur eine Verpflichtung. Eine Regel nicht, denn was hierher gerechnet werden kann, ist entweder der Lehre nach unentschieden, oder überhaupt schon der Auslegung der Schriftworte nach streitig. Fest muß nur stehen bleiben, daß der Zwischenzustand als bewußtes Leben in Christo (nicht als Schlaf), ja als Zustand höherer Vollkommenheit zu fassen ist.

[7] Glaubenslehre, B. II, § 161, S. 530 ff.

Darnach aber ist es schwer, die Auferstehung nicht für etwas Überflüssiges und die Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für Rückschritt zu halten (da ja der Zustand in der Trennung der Seele vom Leib ein Fortschritt). Höchstens bliebe übrig zu denken, daß im Zwischenzustand die einzelne Seele für sich mit Christo in Gemeinschaft sei, und insofern nicht durch Auferstehung beeinflußt, aber die Seligen untereinander seien in ihrem Wirken aufeinander durch die Auferstehung bedingt, und folglich diese zur Vollkommenheit nötig. Dann bliebe aber wieder die Vollendung der Kirche bis zur allgemeinen Auferstehung unterbrochen. Man habe deshalb die Auferstehung bildlich verstanden und andere hätten sich so aus der Schwierigkeit gezogen, daß sie das künftige Leben gleich nach dem Tode beginnen ließen. Dann müsse man annehmen, daß die Seele den neuen Leib beim Sterben schon habe. Ebenso müsse man dann die Wiederkunft Christi und Gericht für Bilder ohne wesentlichen Kern halten, gerade wie die allgemeine Auferstehung. Also stehe die Sache so: Auf einer Seite die biblische Vorstellung mit Wiederkunft Christi, allgemeiner Auferweckung und plötzlicher Veränderung der unvollendeten Kirche zur triumphierenden und dies alles auf Kosten des wichtigen Gesetzes von der stetigen Entwicklung; auf der andern Seite die minder biblische (welche aber noch ihre naturwissenschaftliche Begründung bringen müßte), die die Kontinuität der Persönlichkeit und das beständige Herauswachsen der vollendeten Kirche aus der jetzigen rein hält. 3. Bei der gangbaren Vorstellung von der Auferweckung bleibt noch eine weitere Schwierigkeit, daß doch die neuen Leiber nicht dieselben sein dürfen, sondern dem verschiedenen durch das Gericht entstehenden Status der Person angemessen. Dann wäre aber schon vor der Auferweckung ein Gericht gesprochen, kraft dessen die Leiblichkeit der Gläubigen und Ungläubigen verschieden. Sind aber die Leiber gleich, so wird ja wieder durch die Auferweckung nicht das Gericht ausgeführt, wie es doch sein soll. — Nachdem Schleiermacher so nach allen Seiten hin die von ihm gründlich mißverstandene und unerkannte Lehre von der Auferstehung in seiner dialektischen Reflektionsmühle zermahlen, dekretiert er, daß zu einer Gewißheit nicht zu kommen sei, und nur dies als wesentlicher Gehalt festzuhalten

sei, daß die Himmelfahrt Christi nur dadurch möglich ist, daß für alle menschlichen Einzelwesen eine an den gegenwärtigen Zustand anknüpfende Erneuerung des organischen Lebens stattfindet, worüber wir aber nichts sagen können.

Was von Schleiermacher gilt, das gilt auch von denen, welche die Auferstehungsleiber aus einem Keimleibe hervorgehn lassen, dann auch von denen, welche den neuen Leib aus einer Substanz, die hier nicht die seine war, entstehen lassen. Origenes nahm eine spirituale und himmlische Substanz für den Auferstehungsleib an. Aber, wenn der Auferstehungsleib in der Schrift πνευματικός heißt, so ist daraus nicht zu schließen, daß er es *secundum substantiam,* sondern *secundum qualitates* sein wird. Paulus sagt, daß die Seligen σώματα πνευματικά haben, aber nicht, daß sie dem Leibe nach πνεῦμα sein werden. Ähnlich wie Origenes stehn die Sozinianer. Auferstehung im Sinne eines mit dem gegenwärtigen Leibe *numero et substantia* identischen Auferstehungsleibes leugnen sie ganz. Smalcius[8]: *Ubi vero scriptum est, corpora nostra ex pulveribus excitata et resuscitata proditura? Equidem me tale quid legisse non memini.* Schlichting[9]: *Libenter concedimus nos in resurrectione ..... non numero tantum, sed et specie alia ab iis, quae terrae mandantur, habituros esse.* Smalcius[10]: *Corpora haec, quae nunc circumferimus, resurrectura non credimus, sed alia nobis danda esse, ab apostolo edocti statuimus.* Nur im Sinne von Origenes nehmen sie eine Auferstehung an. Sie sagen: *Corpora esse resurrectura h. e. ipsos fideles homines, qui tunc novis corporibus coelestibus induendi sunt, idque probant ex 1. Cor. 15, ubi non idem corpus, quod seminatur ..... sed aliud, videlicet immortale, gloriosum et spirituale dicitur resurrecturum.* Ähnlich stehn Arminianer und Baptisten.

Ganz entschieden und im totalsten Sinne leugnen vulgäre und spekulative Rationalisten die Auferstehung. Wegscheider[11]: *Tantum vero abest, ut resurrectio corporum*

---

[8] *Examen centum error. ad errorem 89, f. 36, vide Scherzeri Collegium antisocinian., p. 1194.*

[9] *Contra Meisnerum, de Trinit., p. 91, vide Scherzeri Coll. antisocinian. p. 1196.*

[10] *L. c., vide Quenstedt, l. c. qu. IV, antithes.*

[11] *Institutiones, § 195, p. 624.*

cum sanae rationis praeceptis bene conciliari queat. So beflissen erstere waren, die Unsterblichkeit zu beweisen, so entschieden leugnen sie, daß die Seelen in der Ewigkeit einen Körper haben. Nach ihrer Ansicht hat die Seele keine Leiblichkeit nötig, um tätig sein zu können, sonst dürfte sie auch bis zum Jüngsten Tage nicht ohne Leib sein. Dagegen: Es handelt sich in der Schrift gar nicht um die Frage, ob die Seele mit oder ohne Leib tätig sein kann, sondern die Schrift sagt einfach aus, daß der Mensch nach Leib und Seele die Seligkeit genießen soll. Das gewöhnliche Argument der Rationalisten[12] ist die physikalische Unmöglichkeit der Auferstehung derselben Leiber. Aber wir urteilen über Glaubenslehren nicht nach der Physik. Auch auf die Schrift hat man die Verwerfung der Auferstehung im schriftgemäßen Sinne bauen wollen, z. B. auf 1. Kor. 6, 13 und 15, 50. Allein, die erstere Stelle sagt nur, daß der Leib nach seinem jetzigen Gebrauch aufhört, und die zweite, daß er nach seinen Qualitäten aufhören wird. Aber weder die eine, noch die andere Stelle sagt, daß der Leib der Substanz nach vernichtet wird, vielmehr lehrt die Schrift, wie gezeigt, das Gegenteil.

---

§ 74.

Das Juengste Gericht.

(De extremo judicio.)

LEHRSATZ I:

Zwar ergeht schon im Tode über jeden Menschen ein abschliessendes Gericht, aber dennoch ist nach der Schrift gewiss, dass am Ende der Welt, oder am Jüngsten Tage, ein allgemeines Endgericht stattfinden wird.

Anmerkung: — Daß sofort im Tode über einen jeglichen Menschen ein Gericht und Urteil erfolgt und nicht etwa die aus dem Leben Geschiedenen in einem vorläufigen Ort und Stande einer künftigen Entscheidung entgegenharren, ist bereits in § 72

[12] Wegscheider, *l. c., p. 625.*

ausgeführt. Aber neben diesem Gericht über den einzelnen und im besonderen und verborgenen (das *judicium extremum particulare et occultum* unserer Dogmatiker) lehrt die Schrift ein letztes allgemeines und offenbares Gericht über alle Menschen *(judicium extremum universale et manifestum)*. Und zwar sagt die Schrift nicht nur die Tatsache dieses Gerichts aus (Röm. 3, 6; 1. Kor. 5, 13; Matth. 10, 15; 11, 22. 24; Off. 20, 12. 13), sondern sie macht auch von demselben unter Hinweisung auf seine Schärfe und seinen Ausgang den reichsten paränetischen Gebrauch, einesteils zur Ermunterung zum Guten und Gottgefälligen (2. Kor. 5, 9. 10), sonderlich zur Buße (Apg. 17, 31), zum Glauben (Joh. 5, 24), zur Geduld (Jak. 5, 8), zur Treue im Predigtamt (1. Kor. 3, 8—13), zur Lauterkeit und Aufrichtigkeit (1. Kor. 4, 5), andernteils zur Warnung vor allem Bösen (Joh. 5, 29; Heb. 10, 27; Jak. 5, 9; Matth. 12, 36) unter Hinweisung auf die Schonungslosigkeit dieses Gerichts, namentlich zur Warnung vor Unglauben und Unbußfertigkeit (Matth. 10, 14. 15; Joh. 12, 47. 48; Röm. 2, 5) und besonders vor der Sünde wider den Heil. Geist, als deren unabwendbare Folge das Gericht hingestellt wird (Mark. 3, 29). Auch sonst noch enthält die Schrift anderweitige, reichliche Aussagen über das Jüngste Gericht, so über den Richter, die Art des Gerichts, die gerichteten Personen, die Gerichtsnorm, den äußeren Vorgang und Ausgang (Matth. 25, 31; 1. Thess. 4, 16; Matth. 13, 50). Endlich spricht die Schrift auch aus, daß dieses Gericht in der göttlichen Gerechtigkeit begründet sei und die Lösung vieler Geheimnisse der Weltgeschichte und mancher rätselhafter Ungleichheiten in dieser Zeit bringen werde (Ps. 73, 16—20; Phil. 1, 28; 2. Tim. 4, 8; 2. Thess. 1, 5—10).

In der Antithese zur Schriftlehre, daß es ein Jüngstes Gericht gibt, steht die epikureische Denkart alter (Apg. 17, 31. 32) und neuer Zeit. So leugnete schon zur Zeit Christi die Sekte der Dositheaner, Anhänger des falschen, samaritanischen Messias Dositheus, ein Jüngstes Gericht. In der Reformationszeit war es besonders die Sekte der Libertiner, die die Lehre vom Jüngsten Gericht verwarf. Diese Sekte, die aus den Niederlanden über Frankreich in die Schweiz gekommen und besonders in Genf sich festgesetzt hatte, verfolgt

eine pantheistisch-antinomistische Richtung, leugnete Gottes Vorsehung und das Gewissen, verfiel in die ärgste Sittenlosigkeit, und lief zuletzt in vollen Atheismus aus. Die vulgären Rationalisten leugnen das allgemeine Jüngste Gericht, obwohl sie ein Gericht überhaupt anerkennen. Wegscheider[1]: *Doctrina de judicio divino mortuis instante, Hebraeis antiquioribus nondum cognita, sub exilii Babylonii tempora demum a prophetis ..... exculta est, ut horribilem aliquando futurum diem annunciarent, quo gravissimam a populi sui inimicis vindictam Jehova esset exacturus, Jes. 34, 1; 65 17.* Dann führt er aus: *Duplex tamen et de judicio post mortem futuro in libris N. T. exstat narrandi typus. Alter ille est, secundum quem Jesus ipse et apostoli, ex justissima Dei ipsius judicis sententia statim post mortem expectanda, virtutem fruituram esse praemio divino ..... improbitatem vero poenam sempiternam nullo modo effugere posse, simpliciter docuerunt, Matth. 5, 3—7; 8, 11 ff.; Luc. 16, 22 .....Alter autem (typus) tum formulis et allegoriis judaicis de adventu Messiae mortuos resuscitaturi atque sub judicium vocaturi, ... tum modo ac rationi humani judicii est accommodatus.* In der *Epicrisis*[2] führt er aus, daß:

1. die Aussagen der Apostel des Neuen Testaments über die Rückkehr Christi zum Gericht wohl dadurch entstanden seien, daß die Apostel mancherlei Aussagen des Herrn über den Sieg seiner Sache mit den bekannten jüdischen Vorstellungen von einem letzten Gericht verschmolzen hätten;

2. gibt er zu bedenken, welches Unheil schon die in exaltierten Köpfen gährenden Vorstellungen von der Wiederkunft Christi zum Gericht über die Welt gebracht hätten, — und mit der Erklärung: *Quibus argumentis bene perpensis subsistere licet in simpliciore scripturae sacrae sententia* (der obige erste Typus), macht er in aller Gelassenheit einen Strich durch die ganze gewaltige Schriftlehre vom Jüngsten Gericht.

Die Stellung der Neukirchlichen Dogmatiker dem vulgären Rationalismus gegenüber kennzeichnet Reinhard[3]: „Daß ein solches Gericht zu erwarten sei, findet die

[1] *Institutiones*, § 196, *p.* 627 *sq.*
[2] *L. c.*, § 199, *p.* 636 *sq.*
[3] Dogmatik, § 190, 2, S. 682.

Vernunft schon wahrscheinlich. Sobald die Seele des Menschen als unsterblich gesetzt wird, muß auch angenommen werden, daß sie in einem andern Leben ein ihrem Verhalten gemäßes Schicksal erwarte, da dies teils die Natur der Seele, teils besonders die Eigenschaften Gottes notwendig fordern".

In neurer Zeit leugnen Universalisten und ihre Gesinnungsgenossen, sogenannte Protestanten, Freigemeindler usw. das Jüngste Gericht. Ihr Dogma ist: Ein Jüngstes Gericht ist überflüssig, da doch alle Menschen selig werden.

Die neuen spekulativen Theologen wenden teilweise das Kunststück von Schleiermacher an, der vom Jüngsten Gericht in seinem dritten der prophetischen Lehrstücke redet, welche Lehrstücke seine ganze Glaubenslehre beschließen und darum diesen Namen tragen, weil man über die in ihnen behandelten Lehrgegenstände nur Ahnungen und Vermutungen haben, aber es zu keiner bestimmten Lehrfassung bringen. Schleiermacher setzt den Begriff des Gerichts in etwas ganz anderes um. Seine These[4] vom Jüngsten Gericht lautet: „Die Vorstellung vom Jüngsten Gericht, wozu die Elemente sich ebenfalls in den Reden Christi vorfinden, will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen, sofern die Vollendung der ersteren alle Einwirkungen der letzteren ausschließt". Er führt dann aus:

1. Die gewöhnliche Vorstellung, daß im Gericht die Gläubigen von den Ungläubigen räumlich und dauernd getrennt werden, führe nicht zur Vollendung und Bewahrung der vollendeten Kirche, was doch das Hauptziel sein müsse, denn die aus dem Leben geschiedenen Gläubigen tragen doch in sich noch die Sünde, wenn auch im Verschwinden; und wenn man annehme, daß die Wiederkunft Christi diesen letzten Rest der Sünde beseitige, so müßte die Wiederkunft auch auf die Ungläubigen ähnlich wirken und man bekäme, wenn nämlich Christus physisch wirkte, dann eine ganz plötzliche Wiederbringung aller Seelen ins Reich der Gnade.

2. Wenn eine völlige Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen stattfindet, wie man nach Christi Reden meint an-

[4] Glaubenslehre, § 162, S. 538 ff.

nehmen zu müssen, so sei doch klar, daß dieselbe wohl die Seligkeit befördere, aber nicht die Vollkommenheit, die vielmehr gerade unter bleibender Einwirkung der Ungläubigen auf die Gläubigen, bei den letzteren durch stete Übung zunehmen müsse. Und da wir doch beständig die Lebensgemeinschaft mit Christo müßten im Auge behalten, der doch bei seinem Leben unter den Sündern nicht Einbuße an seiner Seligkeit litt, so können auch die Gläubigen durch das Fortfallen der völligen Trennung von den Ungläubigen keine Einbuße an der Seligkeit erleiden. Und endlich sei doch gewiß, daß trotz der Trennung von den Ungläubigen in den Seelen der Gläubigen ein Mitgefühl mit dem Schicksal der ersteren sein werde, das seine Bitterkeit habe.

Resultat: Die Scheidung, die der Jüngste Tag zwischen Gläubigen und Ungläubigen bringen soll, ist teils unzureichend, teils überflüssig. Da bleibe nur übrig anzunehmen, daß die Ungläubigen durch die Trennung von den Gläubigen allen Nutzens durch diese, nämlich durch ihren Einfluß auf sie, beraubt werden sollten. Dies aber heiße dem höchsten Wesen eine unwürdige Mißgunst zuschreiben; und von einer göttlichen Gerechtigkeit, die das fordere, habe die Schrift so wenig Aussage, daß wir nicht berechtigt, geschweige denn verpflichtet wären, sie anzunehmen.

3. Wenn man nach einer richtigen Vorstellung vom Jüngsten Gericht suche, müsse man also Gedanken an göttliche Rachsucht ebenso fernhalten wie Gedanken an Furcht, daß die Seligen durch Kontakt mit den Ungläubigen noch wieder könnten zu Fall kommen. Dann blieben zweierlei Gedanken übrig:

a. Sobald die Vollendung unserer Gemeinschaft mit Christo da ist, so mögen das Böse und die Bösen noch vorhanden sein, aber sie sind es nicht mehr für uns; und somit sind wir in der ungetrübten Fülle der göttlichen Gnade selig.

b. Wenn wir die Kirche als vollendet denken und zugleich noch annehmen, es gebe noch einen Teil des menschlichen Geschlechts, der nicht von Christi Geist ergriffen, so könne dies nur unter der Bedingung angenommen werden, daß dieser Teil gegen alle Einflüsse der Kirche (die nämlich noch bessern könnte) verwahrt bleibe.

Auf diese inhaltslosen „Wenns" kommt also die ganze spitz-

findige Tüftelei hinaus. Sie sind inhaltslos. Denn wenn nach Schleiermachers pantheistischer Grundstellung die Vollendung der Kirche da ist, gibt es kein Böses und keine Bösen mehr. Denn das Böse ist das noch nicht gewordene Gute, aber die Vollendung der Kirche ist ja absolute Vollendung des Guten. Das Ganze ist eine wahrhaft widerliche Spielerei mit heiligen Dingen.

Als Argument gegen das allgemeine Gericht am Jüngsten Tage wird auch sonst oft das partikulare Gericht Gottes über den Menschen im Tode gebracht und dahin formuliert, daß das allgemeine Gericht überflüssig sei, da der Mensch schon gerichtet sei. Auf dies Argument werden wir bei der Darstellung des Zwecks des Jüngsten Gerichts eingehn.

LEHRSATZ II:

Der Richter am Jüngsten Tage ist Gott und zwar in der Person Jesu Christi, des Gottes- und Menschensohnes.

Anmerkung: — Daß die richterliche Gewalt der ganzen Dreieinigkeit zukommt, sagt die Schrift Ps. 9, 8; Apg. 10, 42; 17, 31; Joh. 5, 22; Röm. 2, 16. Doch wird Gott das Gericht so halten, daß der Gottes- und Menschensohn der Richter ist. Jesus wird 2. Tim. 4, 8 der Richter genannt. Es wird gesagt, daß er von Gott, oder vom Vater, als Richter verordnet ist (Apg. 10, 42; 17, 31; Röm. 2, 16). Es wird ausgesagt, daß er das Richteramt wirklich als Richter verwaltet, denn er nimmt den Stuhl der Herrlichkeit ein (Matth. 19, 28; 25, 31. 32), welches der Richtstuhl ist (Röm. 14, 10; 2. Kor. 5, 10). Auch werden die richterlichen Funktionen „vergelten, verdammen" ihm zugesprochen (Matth. 16, 27; 2. Thes. 1, 5. 8). Auch wird ausdrücklich der Grund angegeben, warum Christus der Richter am Jüngsten Tag sein soll, nämlich weil er der Menschensohn ist, wörtlich: Weil er Menschensohn, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν (Joh. 5, 27). Schwerlich legt Quenstedt dies mit anderen unserer Alten richtig aus, indem er ὅτι = καθότι faßt und zwar in diesem Sinne: Der Vater hat dem Sohne auch das Gericht gegeben, sofern er der Menschensohn ist, *quatenus homo est, i. e. secundum humanam naturam.* Denn der Zusammenhang der Stelle weist nicht darauf, daß die Mitbeteiligung der menschlichen Natur an dem Gerichthalten des Menschensohnes hervorgehoben werden

soll, sondern es wird offenbar auf die angenommene Menschheit hingewiesen als auf einen Grund, weshalb Christus überhaupt speziell der Richter ist und der Vater ihm das Gericht zu verwalten gibt. Nach vielen Auslegern ist nun dieser Grund folgender: Der Sohn richtet, weil er der Menschensohn ist, da der Vater, d. i. der verborgene Gott, nicht richten kann, wohl aber der Sohn, der menschliche Erscheinung hat. Dieser Grund allein ist nicht ausreichend, obschon mitbestimmend. Wir müssen auf die schon im Alten Testament Jes. 53, 10 gegebene Erklärung zurückgehn, daß alles Vornehmen Gottes, d. h. alles mit der Erlösung und seinem Reich Zusammenhängende, soll durch die Hand seines Knechtes fortgehen, worauf auch jedenfalls Apg. 17, 31 anspielt. Aber Knecht Gottes, der dem Willen Gottes dient zur Erlösung, ist der Sohn nur als der Menschgewordene. Der eben behandelte Spruch (Joh. 5, 27) ist schon eine Hauptaussage, daß Jesus Richter ist nicht nur als Gott, sondern auch als Mensch. Dies ist auch sonst aufs deutlichste ausgesagt. Denn:

1. wird der Richter als Menschensohn bezeichnet, und das ist Bezeichnung der menschlichen Natur. Der Menschensohn nimmt den Stuhl als Richter ein (Matth. 19, 28; 24, 30; vgl. Röm. 14, 10; 2. Kor. 5, 10) und wird Richterfunktionen ausüben (Matth. 16, 27; 25, 31 ff.).

2. Der Richter wird vom Himmel kommen (1. Thes. 4, 16; 2. Thes. 1, 7) und zwar sichtbarlich, wie er aufgefahren ist (Apg. 1, 11; Luk. 21, 27). Aber die sichtbare Auffahrt galt unwidersprechlich von seiner menschlichen Natur, wie überhaupt alle Stufen der Erhöhung zu ihrem eigentlichen Subjekt nicht die Gottheit, sondern die Menschheit haben.

3. Das Gericht ist Christo gegeben (Joh. 5, 27). Dies muß notwendigerweise angenommen werden als eine Aussage, daß die menschliche Natur am Gericht teilhat. Als Gottes Sohn und ewiger Gott hat Christus die richterliche Gewalt von Ewigkeit gleich dem Vater, oder man muß die Schrift umstoßen, gleiches Wesen und Würde des Sohnes leugnen und damit den Subordinationismus vertreten.

Gegen die vorgetragene Schriftlehre stehn in Antithese Kalvinisten und auch Papisten. *Admonitio Neostad.*

de Form. Conc.[1]*: Humana Christi natura de coelo descendet in nube, conspicietur in gloria, testante in ea habitantem Deitatem, et feret sua voce sententiam extremi judicii; divina inspiciet et manifestabit omnium corda et conscientias, dictabit et exequetur sua potentia latam sententiam.* Hiernach hat die menschliche Natur Christi, wie ja schon bei den Kalvinisten aus ihrer Leugnung der *communicatio idiomatum* folgt, nicht die Fähigkeit, die Gewissen der Menschen im Jüngsten Gericht zu erforschen, auch nicht das Recht, Urteil zu fällen und zu vollziehn; beides fällt der göttlichen Natur allein zu. Die menschliche Natur Christi fungiert gleichsam nur als Ausrufer des von der Gottheit gefällten Urteils. Ähnlich erklärt Bellarmin bei Gelegenheit der Widerlegung der schriftgemäßen *communicatio idiomatum,* daß dem Menschensohne das Gericht nicht zukomme *quomodocunque,* also nicht in der Weise der Gottheit, sondern nur *exterius et sensibiliter,* nur darum, weil er *propter carnem assumptam visibilis est.* Adam Contzen (Jesuit † 1635) sagt in seinem Evangelien-Kommentar zu Joh. 5, 22: *Alio omni modo Pater judicat, hoc modo visibili non judicabit, sed judicium Filio dedit.* In der Randbemerkung dazu fügt er hinzu: *De externa forma judicis est sermo.* Suarez[2] (Jesuit † 1614. War Prof. zuerst in Valladolid, dann nacheinander in Rom, Alcala de Henares, Salamanca, Coimbra, woselbst er auf Anregung Pauls V. gegen Jakob I. und den englischen Huldigungseid sein berühmtes Werk schrieb: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores,* welches aber Jakob durch den Henker vor der Paulskirche verbrennen ließ.): *Potestatem judicandi Christo in humanitate datam, non esse primariam, sed secundariam et quasi ex commissione Dei datam, hanc potestatem esse inferiorem divina et hoc sensu dici posse ministerialem.*

Wie ist dies zu verstehn, daß der Herr selbst das Gericht auch den Jüngern zuschreibt (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30), sowie den Aposteln und den Gläubigen überhaupt (1. Kor. 6, 2. 3; Weish. Sal. 3, 8), und daß der Herr von den Niniviten und der Königin von Mittag sagt, sie würden das

---

[1] *P. 21, vid. Quenstedt, l. c., pars IV, cap. XIX, sect. II, qu. III, antithes. I, p. 620.*

[2] Bei Quenstedt, *l. c., obj. dial. II, p. 621.*

ungläubige Geschlecht seiner Zeit verdammen (Matth. 12, 41. 42)? In letzterer Stelle ist nicht notwendig ein wirklich richtendes Tun ausgesagt; es kann sehr wohl davon verstanden werden, daß ihr Beispiel zeigt, wie verdammlich die sind, welche mit der Fülle der Gnadenpredigt bedacht, dagegen nicht Buße taten. Die ersten Stellen aber sprechen von wirklichem Richten, ja Christus weist den Aposteln für den Tag des Gerichts eine eximierte Stelle in seiner Nähe an. Unsere Dogmatiker bauen auf diese Stellen die Erklärung: *Assessores et testes judicii erunt in specie apostoli (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30) et in genere omnes sancti (1. Cor. 6, 2. 3).* Etwas mehr erklärt Baier[3]: *Homines vero sancti testes et comprobatores judicii Christi erunt.* Quenstedt[4] selbst gibt folgende nähere Erklärung: *Dicendum ergo potius: Sanctos in extremo die suo modo mundum et malignos spiritus judicaturos 1. Christo judici assidendo, 2. sententiam judicis suo calculo publice approbando, 3. testificando, quatenus de piorum beneficentia ac liberalitate sibi praestita, aliisque operibus bonis testimonium ferent, et 4. exemplo constantiae fidei suae impios et malos angelos damnando.* Gegen diese Erklärung läßt sich nichts einwenden, denn teilweise, nämlich in Punkt 3 und 4, wiederholt sie nur, was die Schrift selbst aussagt. Sodann aber sagt sie über die Weise des Richtens der Apostel und Gläubigen überhaupt nichts Näheres aus. Die wirklich in Punkt 1 und 2 gemachten Aussagen enthalten aber jedenfalls nichts der Schrift Widersprechendes. Indes, da die Schrift doch einmal den Modus des Richtens der Apostel und Gläubigen nicht genauer erklärt, können selbstverständlich die Erklärungen der Dogmatiker auf absolute Gewißheit keinen Anspruch machen.

Leicht wird einem auch die Frage kommen: Warum bekommen die Apostel, denen doch alle Heiligen als *assessores* und *testes* in der Teilnahme am Gericht wesentlich gleichstehn werden, doch einen eximierten Platz in demselben (Luk. 22, 30; Matth. 19, 28)? In der letzteren Stelle erscheint das „Sitzen auf Stühlen" und das „Richten der zwölf Geschlechter Israels" als eine Belohnung der Jünger für ihre Nachfolge des Herrn,

[3] *Compendium, pars I, cap. X, § X, p. 279.*
[4] *L. c., sect. I, thes. VII.*

denn diese Verheißung des Herrn das Gericht betreffend erfolgt nach der Frage Petri: „Was wird uns dafür?" In der Stelle aus Lukas, wo diese Worte der Einsetzung des heiligen Abendmahls folgen, also zu einer ganz anderen Zeit gesagt sind als bei Matthäus, geht voraus der Zank der Jünger, wer unter ihnen sollte für den Größesten gehalten werden. Hierbei weist der Herr auf sein eigenes Dienen hin und schließt daran die Verheißung, wie sie bei Matthäus gegeben ist, mit der besonderen Bemerkung: „Ich will euch das Reich bescheiden, wie mir's mein Vater beschieden hat". Das Richten der Jünger erscheint also als eine Belohnung für dieselben, aber es wird weder in seinem Verhältnis zum Richten Christi, noch in seinem Modus näher erklärt. 1. Kor. 6, 2. 3 wird gesagt, daß die Heiligen die Welt, ja die Engel richten sollen. Irgendeine besondere Stellung, wie den Jüngern, wird ihnen nicht ausdrücklich gegeben. Wenn man aber der Parallele Pauli folgt, sofern er die Gläubigen tadelt, daß sie ihre Händel vor den heidnischen Richter bringen, der doch hier als hörend, richtend, entscheidend, Gewinne oder Verluste setzend zu denken ist, während sie selbst Welt und Engel einmal richten sollen, so müßte man ihnen richterliche Funktionen ähnlich denen eines weltlichen Richters zuschreiben. Indessen, da die Schrift dies nicht positiv aussagt, so können wir die so gewonnenen Erkenntnisse über den Modus ihres Richtens nicht für gewiß ansehn. Nun ist uns ja in Matth. 25, 31 ff. eine Beschreibung des Jüngsten Gerichts gegeben. Hier wird:

1. in V. 31 nicht, wie uns als naheliegend erscheinen könnte, etwas von den Stühlen der Jünger erwähnt;

2. es wird nicht irgendwie ausdrücklich ein Mitrichten der Jünger und Gläubigen beschrieben;

3. es ist für uns nicht leicht möglich, anders als erst V. 40 und 45 einen Platz für das Mitrichten zu sehn;

4. am unmittelbarsten würde sich ein Mitrichten als das von Quenstedt genannte *testes* oder *testificando* ergeben.

Weitere Auskunft wird auf Grund der Schrift nicht gegeben werden können. Nur werden wir noch angesichts einer Erklärung Christi wie Joh. 12, 26, daß der Vater die Gläubigen einst ehren werde, wohl annehmen können, daß die Art des Mitrich-

tens der Jünger und Gläubigen sicher eine bedeutsame und herrliche sein werde; vergl. 2. Thes. 1, 10.

Die Lehre unserer Dogmatiker trägt auch noch Siegm. J. Baumgarten[5] vor: „Insbesondere ist zu bemerken, ... daß die heiligen Engel und die vollendeten Gerechten nicht nur Zuschauer und Zeugen, sondern auch Beisitzer dieses allgemeinen Weltgerichts sein und das Urteil mit fällen werden; indem der Richter nach derselben Erkenntnis sprechen, auch sein Urteil ihre höchste Genehmhaltung haben wird, so daß sie nach ihrer vorhergegangenen eigenen Lossprechung die höchste Genehmhaltung des Verdammungsurteils der übrigen bezeugen und an den Tag legen werden". Genauen Nachweis aus Schriftworten bringt er freilich auch nicht.

Im Anschluß daran, daß Christus am Jüngsten Tage als Richter erscheint, wird von unsern Dogmatikern noch vielfach die Frage aufgeworfen: *An vulnerum in passione acceptorum praecipuas cicatrices ostensurus sit in die pantocritico judex vivorum et mortuorum, Christus Jesus?*[6] Viele Theologen, wie Brenz, Aeg. Hunnius, Forster, Geßner, unter den Kalvinisten Calvin selbst, stellen dies in Abrede. Nach der Auferstehung, so sagen diese, habe Christus nur noch kurze Zeit die Wundenmale getragen, *κατ' οἰκονομίαν et per dispensationem pro informandis discipulis et confortanda eorum fide.* Viele andere Theologen bejahen die Frage. Luther[7]: „Solches geschieht alsdann und kommet auch allein daher, daß Christus uns weiset seine Hände und Seite, d. i. so er uns durchs Wort zeiget, wie er vor uns gekreuzigt, sein Blut vergossen und gestorben ..... Denn es ist genug, daß er auf einmal solches sichtiglich gezeiget, beide, ihren und unsern Glauben zu stärken." Diese Worte klingen, als ob Brenz, der ja überhaupt sehr treulich Luthers Fußtapfen nachgeht, auch hier auf Luthers Vorgang fuße, und als ob Luther die Meinung geführt habe, daß nach den vierzig Tagen Christus die Wundenmale nicht mehr getragen habe. Doch Gerhard[8] führt dagegen diese Erklärung Luthers

[5] Glaubenslehre, B. III, Art. 26, § 2, II, 3, S. 717.
[6] Quenstedt, *l. c., sect. II, qu. IV, p. 622.*
[7] Kirchenpostille, zweite Predigt am Sonntage Quasimodogeniti, Leipz. Ausg. *B. XIII, S. 546.*
[8] *Harm. Ev.*

an: „Und kann wohl sein, daß er dieselben Zeichen oder Male behalten habe, die vielleicht viel schöner und herrlicher am Jüngsten Tage leuchten werden denn sein ganzer Leib[9].“ Derselben Ansicht wie Gerhard sind Chemnitz, Glassius, Tarnovius, die sich ebenfalls auf Luther berufen. Als Schriftbeweis für ihre Ansicht führen diese Theologen Sach. 12, 10; Off. 1, 7; Joh. 19, 37 an. Zwar geben diese Stellen keine absolute Gewißheit, aber es gibt gewiß auch keine Schriftstelle, durch welche diese Ansicht irgendwie als unwürdig und unstatthaft hingestellt würde, so daß für ihre Verwerfung eine Berechtigung wäre.

LEHRSATZ III.

Die Personen, welche am Jüngsten Tage gerichtet werden, sind die bösen Engel, sodann die Menschen überhaupt, und im besonderen die Gottlosen, vorab der Antichrist.

Anmerkung: Es handelt sich hier also um das *objectum personale* des Gerichts, nicht um das *objectum reale*, worunter der Unglaube, Gottlosigkeit, böse Werke, Gedanken und Worte zu verstehn sind, die an denen, welche *objectum personale* sind, gerichtet werden. Dies sind erstlich die Engel, die nach ausdrücklicher Erklärung der Schrift zum Gericht des großen Tages behalten (2. Pet. 2, 4; vergl. Jud. 6), von den Gläubigen gerichtet (1. Kor. 6, 2. 3) und zur Verdammnis bestätigt werden sollen (Matth. 25, 41), welches Urteil Off. 20, 10 in der Prophetie als ausgeführt zeigt. *Objectum personale* des Gerichts sind zum andern alle Menschen. Alle Völker erscheinen vor dem Richtstuhl (Matth. 25, 32), alle, auch die Gläubigen müssen vor dem Richtstuhl offenbar werden (2. Kor. 5, 10). Dem Menschen ist schlechtweg Sterben und Gericht gesetzt (Heb. 9, 27); und als Gericht über alle Menschen wird Off. 20, 12 das Gericht beschrieben. Aber besonders werden die Gottlosen als *objectum personale* des Gerichts genannt, wenn vom Gericht mit Hervorhebung des Schreckensvollen desselben geredet wird (Heb. 10, 27; Mark. 3, 29; Joh. 5, 29; 1. Kor. 11, 29; Jak. 2, 13; 2. Pet. 2, 4; Off. 20, 10. 15). 2. Pet. 2, 4 gehört hierher, weil in dieser Stelle durch Vergleich mit den Engeln den Gottlosen das Gericht ganz gewiß gemacht wird.

[9] A. a. O., Predigt über d. and. Teil d. Evan. von St. Thoma, S. 557

Wenn nun die Schrift zwar für alle Menschen das Gericht ansagt, aber doch den Gläubigen nicht in gleicher Weise wie den Gottlosen mit dem Gericht droht, so sagt sie uns damit, daß die Gläubigen nicht in derselben Weise ins Gericht kommen wie die Gottlosen, d. h. daß das Gericht an den Gläubigen nicht nach seinem eigentlichen Wesen zur Ausführung kommt. Dies besteht aber ganz besonders in der Hervorziehung der Sünde (Matth. 25, 41. 42; 1. Kor. 4, 5; Röm. 2, 16 vergl. mit Ps. 50, 21; 1. Tim. 5, 24), in der Feststellung der Verschuldung (Matth. 25, 44. 45) und in der damit verbundenen öffentlichen Beschämung und dem Zuschandenwerden. Die Gläubigen werden also am Jüngsten Tage zwar vor dem Richtstuhl Christi erscheinen müssen (2. Kor. 5, 10); aber nachdem sie eben offenbar gemacht worden sind von Christo als Gläubige (Matth. 25, 32. 33), werden zwar ihre guten Werke hervorgehoben werden (Matth. 25. 34—40), aber nicht also ihre Sünden, deren sie sich auch reichlich in ihrem Gnadenstande schuldig gemacht haben. So ist es zweifellos gemeint, wenn die Schrift von den Gläubigen sagt, daß dieselben nicht gerichtet werden (Joh. 3, 18; 5, 24 vergl. V. 29), daß eben die Gläubigen nicht nur kein verdammendes, sondern überhaupt auch kein über ihre Sünde urteilendes Gericht erfahren.

Unsere Dogmatiker leiten aus der Schrift dieselbe Lehre ab, daß allerdings alle Menschen ohne Unterschied vor den Richtstuhl Christi kommen werden, daß aber alsdann ein Unterschied im *judicium* sein werde. Quenstedt[1]: *Aliud est, venire in judicium ratione comparitionis, absolutionis et remunerationis, et aliud, venire in judicium ratione cognitionis peccatorum et condemnationis. Pii veniunt in judicium ratione comparitionis, 2. Cor. 5, 10, absolutionis, Matth. 25, 34; Luc. 21, 36, remunerationis, 2. Cor. 5, 10; 2. Tim. 4, 8; non venient in judicium ratione cognitionis peccatorum, Esa. 43, 25; Jer. 31, 34; Ezech. 18, 22, et condemnationis, Joh. 5, 24.* Der Ausdruck *judicium comparitionis* ist zuvar dahin erklärt (*ekthes. II*): *Accipitur vox Extremi Judicii pro comparitione omnium hominum*

[1] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XIX, sect. II, qu. V, ekthes. IV, p. 628.*

coram tribunali Christi, ut per ipsum in ultimo die cognoscant, quid de ipsis Deus statuat, Rom. 14, 10. seq.; Matth. 25, 32; et sic quoque pii ac fideles venient in judicium et judicabuntur, 2. Cor. 5, 10.

Unsere Dogmatiker gehn dann auf die Sache noch genauer ein durch Aufstellung bestimmter *quaestiones.* Hollaz[2]: *An etiam fidelium peccata in die Judicii Extremi examinabuntur et publicabuntur?* Seine Antwort lautet: *Singula fidelium peccata in die novissimo speciatim a Christo examinatum et publicatum iri, non est probabile.* Sein Beweis ist genommen:

1. *A promissione divina. Promisit Deus, se velle peccata nostra delere ut nebulas, Esa. 44, 22, projicere post tergum, Esa. 38, 17, demergere in profundum maris, Mich. 7, 19, ut eorum non amplius recordetur, Esa. 43, 25. Sed quorum Deus non vult recordari, ea non publicat.*

2. *Ab immutabilitate Dei. Voluntas Dei est immutabilis, Mal. 3, 6. Quoniam itaque Deus in hac vita fidelibus peccata remisit, improbabile est, eundem peccata remissa in altera vita ad rigidum examen revocaturum esse.*

3. *Ab affectu judicis. Veniet Christus ad judicium ut noster Redemptor, Luc. 21, 28. Qui sistit sibi ecclesiam splendidam, non habentem maculam aut rugam, aut quicquam talium, Eph. 5, 27, maculas sanctorum non propalabit.* Entschiedener äußert sich Gerhard[3]. Nachdem er in § 63 die Gründe derer angegeben hat, welche die Frage bejahen, sagt er § 64: *Negantem quaestionis partem statuunt plerique omnes ex nostris.* Er argumentiert:

1. *a processu judiciali Matth. 25 descripto.* Hier sei aber von Veröffentlichung der Sünden der Gläubigen nicht die Rede.

2. *A Dei gratuita promissione et misericordia,* ganz wie bei Hollaz.

3. *A Dei immutabilitate.*

4. *A judicis erga pios affectu.*

5. *A Christi officio.* Wenn Christus die Sünden der Gläubigen am Jüngsten Tage offenbaren würde, dann würde er gegen sein hohepriesterliches Amt handeln, das ja gerade darin besteht,

---

[2] *Examen, pars III, sect. II, cap. X, qu. 13, p. 738.*
[3] *Loci, tom. XIX, loc. XXIX, cap. V, § LXIII—LXV, p. 208 sq.*

daß er die Sünden getragen, gebüßt und mit seinem Blut getilgt hat (Röm. 4, 25).

6. A conversorum exemplo. Der Sünden der Bekehrten will Gott nicht mehr gedenken.

7. A piorum conditione, Joh. 5, 24.

8. A norma judicii. Norma ist das Evangelium; und dieses erklärt die Sünden für bedeckt.

9. Ex consequente incommodo. Die Aufdeckung der Sünden gereicht zur Schmach. Nach der Schrift aber sollen die Gläubigen auferstehn in Herrlichkeit (1. Kor. 15, 44; 1. Joh. 3, 2).

10. A causae necessariae defectu. Man mag Gott oder Christum als Richter oder die Gläubigen ansehn, so findet man keinen zureichenden Grund für eine Aufdeckung der Sünden der Gläubigen. Dieser Grund ist an sich bedenklich. Wir würden eine in der Schrift geoffenbarte Sache anzunehmen haben, wenn wir auch ihren Grund nicht erkennen könnten, z. B. das Sitzen der Apostel auf Stühlen und das Richten der Gläubigen. Sehr entschieden äußert sich Quenstedt. Er behandelt den Punkt in *2 quaestiones*[4]. *Quaestio VII* lautet: *Utrum peccata etiam electorum in Extremo Judicio sint manifestanda?* Er antwortet: *Non sicut impiorum et infidelium, ita quoque electorum et piorum peccata coram universitate hominum in novissimo judicio manifestabuntur.* Er führt dafür fünf Gründe an, die den von Gerhard angeführten Gründen 1. 2. 4. 7. 10 entsprechen. Er geht weiter auf die Sache ein in *quaestio VII: An pii ac fideles in die pantocritico discussionis judicium subituri sint?* Unter *judicium discussionis* ist verstanden, daß die einzelnen Sünden der Gläubigen unterschieden, in ihrer Art betrachtet und zur Beurteilung gebracht werden und zwar so, daß zugleich in dem Gewissen der Gläubigen die Zurechnung der Sünde zur Verschuldung vor sich geht, wie bei bußfertiger Betrachtung der Sünde hier im Leben. Antwort: *Pii ac fideles non subituri sunt aliquod discussionis divinae in conscientiis suis judicium, sed sine examine, discussione et disceptatione ad vitam aeternam transituri sunt.* Seinen Beweis führt er:

1. aus Joh. 3, 18. *Ergo nec illorum causa discutitur, qui in*

[4] *L. c., p. 629.*

conspectum judicis veniunt cum certitudine suae salutis et beatitudinis, imo jam beati sunt.

2. Joh. 5, 24. *Qui non veniunt in judicium, sed habent vitam aeternam, illorum peccata nec publicantur, nec examinantur.*

Man sieht, daß Quenstedt den Stoff der ganzen Frage teilt und erst die rein objektive Seite, die Offenbarung der Sünden der Gläubigen, dann die mehr subjektive Seite, die an die Gewissen der Gläubigen dringende Diskussion, die mit der *publicatio* verbunden sein würde, behandelt.

Die neuren Theologen entscheiden meist wie unsere Dogmatiker, freilich mit vielfach anderer, geradezu schriftwidriger Begründung, oft unter dem Einfluß Schleiermachers. So Ebrard. Nach ihm ist die richterliche Gerechtigkeit die Norm des Gerichts, aber nicht das Motiv (ganz wie Schleiermacher, nach welchem in der Schrift von solcher fordernden Gerechtigkeit nichts steht), was ganz gegen 2. Thes. 1, 6; Röm. 2, 6 und 2. Kor. 5, 10 ist. Das Motiv ist lediglich die Rettung und Vollendung der Gottesgemeinde auf Erden. Das Schlußgericht ist ἐκδίκησις für das wahre Israel Gottes. Kommt also Christus nur, um seiner Gemeinde Recht zu schaffen, so versteht sich von selbst, daß nicht die Seinen, sondern nur die Feinde Objekte des Gerichts sind. Dann wird freilich auf Joh. 5, 24 verwiesen. Luthardt[5] äußert sich so: „Christus wird nach dem Verhalten gegen ihn richten (Matth. 25, 34 ff.). Wenn Joh. 5, 24 steht, daß die Gläubigen nicht ins Gericht kommen, so ist das im Sinne von 1. Joh. 4, 17, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, zu verstehn. Das richterliche Urteil Christi richtet sich nach den Werken, — dies ist konstante neutestamentliche Lehre. Die Werke sind aber nicht als bloß äußerliche ..... und nicht bloß einzelne, sondern das sittliche Werk und der gesamte sittliche Bestand des Lebens überhaupt, wie er, durch die Gnade geworden, die Rechtfertigung zur Voraussetzung hat". Dagegen:

1. In Matth. 25, 32 sind bereits die Menschen geschieden als Schafe von den Böcken; und dann erst kommt der Herr V. 35 ff. auf die Werke.

2. Joh. 5, 24 heißt es schlechtweg: „Und kommt nicht in das

[5] Komp., § 78. S. 389.

Gericht". Vom Modus, der Freudigkeit oder ihrem Gegenteil, ist nicht die Rede.

3. Die Schrift sagt schlechtweg: Wer da glaubt, der wird selig; wer aber nicht glaubt, wird verdammt.

Was Luthardt vom sittlichen Werk und sittlichem Bestande durch Gnade und Rechtfertigung sagt, ist die gangbare Vermischung von Gesetz und Evangelium.

Merkwürdigerweise gehen manche neure Theologen auf die vorliegende Frage überhaupt nicht näher ein, selbst da nicht, wo man es erwarten sollte. So sagt Tholuck in der Auslegung zu Joh. 5, 24 nur dies: Κρίσις ist das verdammende Gericht. Es sollte ja das Vorhergehende wie das Nachfolgende sagen, daß hier κρίσις nicht das verdammende Gericht sein kann, sondern das Gericht über die Sünder überhaupt. Wäre κρίσις wirklich das verdammende Gericht, dann wären die Worte dieses Verses: „Der hat das ewige Leben, und kommt nicht in das Gericht" eine nichtssagende Tautologie, nämlich: Der hat das ewige Leben und wird daher nicht verdammt. Und ebenso verhielte es sich mit den Endworten dieses Verses, denn wir hätten in Verbindung mit dem Vorangehenden nur dies: Der kommt nicht ins verdammende Gericht, oder doch einfach: Der wird nicht verdammt, sondern er hat schon die Verdammnis hinter sich und ist im Leben. Ganz anders ist es, wenn κρίσις überhaupt nur Gericht ist. Wir haben dann dies: „Der kommt nicht in das Gericht" heißt: Es wird nicht erst ein Gericht im wesentlichen Sinne über ihn gehalten, ein *judicium discussionis,* um über ihn zu entscheiden fürs Leben, denn er ist schon von allem, was Tod heißt, zum Leben hindurchgedrungen, hat also auch die richterliche Entscheidung schon hinter sich. Daß, so verstanden, die Endworte so beziehungsreich werden, zeigt, daß das Gericht hier nicht speziell das verdammende, sondern das Gericht überhaupt ist. De Wette setzt das εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται gleich dem θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ (Joh. 8, 51), ohne die Gleichstellung als berechtigt zu erweisen.

Die ganze Frage ist in bezug auf das Christenleben wichtig. Wer könnte eigentlich recht selig und im Frieden sterben, der darauf gefaßt sein müßte, daß z. B. die vielen Sünden böser Gedanken, die nur Gott bekannt und durch die Vergebung gnädig

bedeckt worden sind, sollten im Jüngsten Gericht hervorgezogen werden und zur Examinierung und Diskutierung kommen und also doch den Gläubigen eine schreckliche Beschämung oder wenigstens Ängstigung des Gewissens und schwere Traurigkeit bereitet werden? Dies ist auch der Grund, weshalb die Kirche den Antithetikern in dieser Frage entschieden gegenüber getreten ist. Es sind dies Scholastiker, Papisten, Grotius, Georg Calixt und andere. Thomas Aquino, Bonaventura, Scotus behaupten die Offenbarung der Sünden auch der Gläubigen. Die gegenteilige Lehre aber hat Petrus Lombardus. Die Papisten, den erstgenannten Scholastikern folgend, behaupten ebenso ein *judicium discussionis,* wonach die *mala opera discernuntur et discutiuntur,* wenigstens in bezug auf die Gläubigen, welche nicht eine höhere Stufe der Heiligung erlangt haben. Suaresius[6]: *De judicio autem discussionis fere omnes (Scholastici) etiam dicunt, non omnes sanctos esse judicandos hujusmodi judicio, sed illos tantum, qui imperfectum sanctitatis gradum attigerunt et gravia peccata habuerunt bonis operibus admixta, non vero alios insigniores sanctos, qui viam perfectionis tenuerunt.* An anderer Stelle sagt er: *Omnes sanctos, qui aliqua peccata commiserunt, aliquo modo judicandos judicio discussionis.* Ganz in derselben Bahn läuft Hugo Grotius[7]: *Judicium discussionis perfecte piis aeque ac impiis aliquando sustinendum esse, quamvis hac cum differitate, quod illud improbis cessurum sit in opprobrium, erubescentiam et condemnationem, probis in solatium, utpote qui de peccatorum in vita patratorum paterna condonatione pridem facta, ac de aeterna beatitate sibi invicem sint gratulaturi, illamque divinae misericordiae in solidum adscripturi.* Eine sonderbare Ansicht, daß die Diskutierung und das richterliche Examen über ihre Sünden den Gläubigen gerade recht helfen soll zum seligen Genießen der im Leben geschenkten Vergebung. Umso verwerflicher ist die greuliche Behauptung von Grotius: *Preces illas vivorum pro defunctis conducere ad mitigandum rigidiusculum examen seu scrutinium conscientiae.* Denn folgerichtig wäre ja dies, daß die Genießung der Vergebung umso größer wird, je strenger das *scru-*

[6] *Vide* Quenstedt, *l. c., qu. VII, antith. I, p. 632.*
[7] Quenstedt, *l. c., antith. II.*

tinium und *judicium discussionis,* und daß daher durchaus nicht die Bitte geschehen sollte, welche könnte *ad mitigandum judicium conducere.* Ganz ähnlich steht Georg Calixt[8]: *Etiam pii ac fidelis animo ac conscientia examen et scrutinium instituendum et judicium, quod discussionis appellari solet, peragendum sit, agniturosque fideles, sibi in peccato natis malum pertinaciter adhaesisse, actus etiam praevaricationum singulos mentibus adversaturos, non ut pudefiant, aut terreantur, sed ut salutem suam non suae ipsorum justitiae vel sanctimoniae, sed divinae misericordiae et Christi meritis acceptam ferant.* Wieder eine höchst befremdliche Erklärung, daß das Gericht dazu dienen soll, daß die in die Seligkeit eingehenden Gläubigen ja ihre Seligkeit nicht ihren Werken, sondern Christi Verdienst zuschreiben. Als ob nicht überhaupt gerade darum nur von ihrer Seligkeit die Rede wäre, daß sie mit dem Glauben, der nur auf Christum und nicht auf Gesetzeswerke baut, in den Tod gegangen. Welch eine Unsinnigkeit, daß erst im Gericht ausgesprochen werden soll, was im ganzen Christenleben des Glaubens wahrer Kern sein muß! Aber zuletzt sind solch unsinnige Dinge bei Leuten wie Grotius und Calixt, für deren Theologie eben das Evangelium überhaupt nicht der rechte Kern ist, erklärlich. Auch Calixt verteidigt die Gebete für Verstorbene. In seiner Schrift, *De Sacrificio Christi, thes. 79,* sagt er: *Fructum deprecationum (pro defunctis) ad leniendum rigorem examinis, quod magno illo die peragetur, sive ad mitigandum judicium discussionis retulimus libro, quem de supremo judicio scripsimus. Necdum quidquam probabilius apparet.* Es ist beachtenswert, daß beide Männer in ihrem *judicium discussionis* eine Art von schwachem Abbild des römischen Purgatoriums haben: darum haben auch beide, gleichsam als Ersatz für das römische Meßopfer, die Gebete für Verstorbene.

Unser Lehrsatz sagt noch im besondern das Gericht über den Antichrist aus. Dieses wird nicht nur mit Recht daraus geschlossen, daß mit dem Teufel (Matth. 25, 41; Off. 20, 10) auch dessen Kreatur, der Antichrist, muß gerichtet und verworfen werden, sondern dies ist auch ausdrücklich offenbart (2. Thes. 2, 8; Off. 19, 20).

[8] *In Libro de extremo judicio, p. 117. 118; Quenst., l. c., antith. III.*

LEHRSATZ IV:

Die Norm, wonach im Jüngsten Gericht gerichtet werden wird, ist im allgemeinen das Wort Gottes nach seiner ganzen Lehre, im besondern aber in bezug auf die Gläubigen das Evangelium, und in bezug auf die Ungläubigen das Gesetz.

Anmerkung: — In diesem Leben werden die Menschen verwiesen auf Gottes Wort (Luk. 11, 28; 16, 29); und von dem Verhalten dazu wird die Seligkeit abhängig gemacht (Luk. 11, 28). Damit ist auch das Wort Gottes als die Norm hingestellt, nach welcher das Gericht geschieht. Dies wird allerdings vom ganzen, Gesetz und Evangelium zugleich umschließenden Wort nicht mit der gleichen Ausdrücklichkeit für den Tag des Gerichts wie für dieses Leben ausgesagt (Heb. 4. 12), wohl aber von den einzelnen Teilen. So vom Evangelium in bezug auf die Gläubigen (Matth. 25, 34). Hier wird den Schafen das Reich Gottes gegeben als ein freies, unverdientes Erbe, als denen, die durch den Glauben Gesegnete des Vaters sind (Gal. 3, 9). Das Evangelium ist also tatsächlich mit seinen Zusagen wie Röm. 5, 2; 8, 17. 30 das, wonach sie gerichtet werden. Dagegen wird auch ausgesagt, daß die Ungläubigen nach dem Gesetz gerichtet werden (Joh. 5, 45). Moses, auf den die Juden hofften, soll sie richten. Die Juden sollten auf Mosis Verheißungen hoffen, aber sie hofften nur auf die Werke nach dem Gesetz Mosis (Röm. 10, 3). Gerhardt[1]: *Pii judicabuntur ex evangelio, specialiter et proprie sic dicto, impii ex lege per evangelii lucem collustrata.* Ebenso Quenstedt[2]: *Norma judicii hujus et quidem quoad homines judicandos generatim loquendo, est tota doctrina coelestis, Joh. 12, 48; Rom. 2, 16, speciatim vero et quidem respectu piorum evangelium stricte sumptum et quatenus legi contradistinguitur, Gal. 3, 9. 12; Matth. 25, 34, respectu vero infidelium lex, Gal. 3, 10: Rom. 2, 12; 1. Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19. 20. 21; lex, inquam, verum non sola et per se spectata, sed quatenus per evangelium collustrata est.* Gewiß ist es nötig, dies in Betracht zu ziehn. An sich verdammt das Gesetz ja alle Men-

[1] *Loci, tom. XIX, loc. XXIX, cap. V, § LXX, p. 217.*

[2] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XIX, sect. I, thes. X, p. 611.*

schen und vor dem Gesetz besteht nicht einer derer, die selig werden. Allein, die Gläubigen sind nicht unter dem Gesetz, weil sie glauben; die Ungläubigen bleiben unter dem Gesetz, aber nur, weil sie nicht glauben, denn Christus sollte für alle nach Gottes Rat das Ende des Gesetzes sein (Röm. 10, 4). Das meinen Gerhardt und Quenstedt mit der Erklärung, daß die Ungläubigen gerichtet werden *lege*, aber nicht *lege per se spectata, sed per evangelium collustrata.* Sie fallen unter das Gericht des Gesetzes erst durch den Unglauben. Das spricht der Herr auch aus Joh. 12, 48. Sein Wort wird sie richten, sofern er gesagt hat von seinem Evangelium, daß, wer demselben nicht glaube, verdammt werde unter Gottes Zorn, also auch unter des Zornes Fluchpredigt, dem Gesetz, verbleibe.

Der Hergang des Gerichts wird also der sein, daß zuerst der Richter nach seiner Allwissenheit alle vor ihm Versammelten scheidet (Matth. 25, 32. 33), als der die Seinen, die Gläubigen, wohl kennt (2. Tim. 2, 19; Joh. 6, 64; 10, 14. 27; Ps. 7, 10; Off. 2, 23). Daß in dieser Weise das nach Evangelium und Glauben geschehende Gericht gehalten und ausgerichtet wird, ist das einzig dem Wesen des Glaubens, der nach dem Evangelium im Gericht bestehen läßt, entsprechende. Weder die eigne Aussage, noch das Zeugnis anderer für den Glauben auf Grund seines Wandels, seiner Werke und seines öffentlichen Bekenntnisses können das in erster Linie Entscheidende sein. Denn wenn der Herr auch selbst (Matth. 10, 32) das Bekenntnis zu ihm als entscheidend hinstellt, so wissen wir doch, daß dieses Bekenntnis nur Wert hat, wenn es auf dem Grund des Glaubens steht, wie es in Röm. 10, 9—11 ausdrücklich ausgesprochen ist und nur negativ in bezug auf den Glauben dieselbe Erklärung gegeben wird, die positiv Heb. 11, 6 steht, wonach Gott gefallen oder nicht gefallen, bestehen oder nicht bestehen am Glauben hängt, also an dem, was im Menschen verborgen ist. Ob jemand glaubt oder nicht, kann dem Wesen des Glaubens nach von vornherein nur der Richter, der alles weiß, und zwar allein unfehlbar alles weiß, entscheiden. Gerade das spricht auch in bezug auf das Jüngste Gericht 1. Kor. 4, 4. 5 mit klaren Worten aus. Ja, hier stellt gerade Paulus allem Äußerlichen, wonach etwa gerichtet werden kann, z. B. äußerliche, der Treue entsprechende Amtsverwaltung,

das Richten des Herrn nach seiner die Herzen erforschenden Allwissenheit gegenüber. Ja, indem Paulus sagt, daß nicht einmal sein eignes Bewußtsein entscheide (V. 4), sondern das Richten dessen, der den Rat der Herzen unfehlbar kennt, so finden wir vollständig bestätigt, daß das Gericht damit beginnt, daß der Herr von vornherein, aber definitiv, nur nach seinem allwissenden, unfehlbaren Erkennen Glauben und Unglauben scheidet und jegliches Werk und Tun erst in zweiter Linie Bedeutung haben wird.

Nachdem der Herr durch seine Allwissenheit und sein unfehlbares Urteil über Gläubigkeit und Ungläubigkeit zwischen Schafen und Böcken geschieden hat, gibt er das Reich, d. i. die ewige Seligkeit und Herrlichkeit, denen zur Rechten als Segen der Gnade und frei geschenktes Erbe der Gnade, als ihnen zugedacht von Ewigkeit her (Matth. 25, 34). Hierauf bezeugt er ihnen, daß er sie mit Recht (denn V. 35) Gesegnete des Vaters, d. h. Gläubige, Kinder und Erben nenne und als solche ihnen die Herrlichkeit überantworte, weil sie für ihren Glauben Beweise, die freilich auch wieder nur ihm, dem Allwissenden, allein als Erzeugnisse und Früchte des Glaubens an ihn (mir getan) und damit als vollgültige Beweise bekannt sind, im Liebesdienst zu ihm gegeben (V. 35—40).

In gleicher Weise spricht er den Bösen, denen zur Linken, den Ungläubigen, als den schon längst unter dem Fluch sich befindenden (Joh. 3, 18), das ewige Feuer zu (V. 41) und bezeugt nun auch ihnen ihrerseits, daß er sie mit Recht für Ungläubige und Verfluchte ansehe und als solche der Verdammnis überantworte, da ihr Unglaube durch den Mangel an guten Werken in der Liebe zu ihm bezeugt sei (V. 42—45).

Daß bei den Gläubigen nur gute Werke der Liebe zu Christo in Betracht kommen und zwar zunächst als Zeugnis ihres Glaubens, das hat eben seinen Grund darin, daß sie nach dem Evangelium und Glauben gerichtet werden. Denn das deckt ja alles Sündliche an ihnen, alle bösen Werke, und alles Böse selbst an den guten Werken zu und macht, daß die guten, aber doch in jeder Hinsicht durch Beimischung des Sündlichen, durch Mangel des vollkommenen Maßes des Guten mangelhaften Werke als vollkommen in dem zugerechneten Verdienst Christi gnädig be-

lohnt werden (Matth. 5, 12; 6, 1; 10, 41; Luk. 6, 23. 35; Off. 22, 12). Daß aber bei den Ungläubigen der Mangel an guten Werken hervorgehoben wird, hat seinen Grund wiederum darin, daß sie sofort nach dem Gesetz gerichtet werden. Das deckt aber alles Verdammliche auf. So wird das Gesetz denn auch an ihnen nicht nur den Mangel an guten Werken aufdecken, sondern überhaupt alle Sünden in Werken (2. Kor. 5, 10; Röm. 2, 6; 6, 16), Worten (Matth. 12, 36) und Gedanken (1. Kor. 4, 5; Röm. 2, 16).

Antithetiker sind die Papisten mit der Behauptung, daß die Werke die Norm im Jüngsten Gericht sein werden. Ihnen gleich stehn viele neure protestantische Theologen, deren Ansicht sich durch Luthardts Erklärung kundgibt[3]: „Das richterliche Urteil Christi richtet sich nach den Werken; dies ist konstante neutestamentliche Lehre". Aber unter den Werken soll der gesamte sittliche Bestand verstanden werden. Er beruft sich auf 1. Kor. 4, 5. Hier steht nun am wenigsten etwas von einem Gericht nach den Werken. Es wird gesagt, daß Christus am Jüngsten Tage den Rat der Herzen offenbaren werde, was doch mit dem allergrößten Recht auf die verborgene Stellung des Herzens im Glauben oder Unglauben zu beziehn ist. Luthardt, indem er den Widerspruch mit der Rechtfertigungslehre fühlt, sagt, er rede von dem gesamten sittlichen Bestand, „wie er durch die Gnade geworden und die Rechtfertigung zur Voraussetzung hat und sich nur eben in einzelnen Werken äußert, die alle als Betätigung des Glaubens oder Unglaubens gemeint sind". Ein Knäuel von Widersprüchen, Unklarheiten und Verwirrungen!

1. Der sittliche Bestand soll in Betracht kommen, wie er durch Gnade und Rechtfertigung geworden ist, und doch sollen die Ungläubigen ebenfalls nach dem sittlichen Bestand gerichtet werden, wofür Luthardt Röm. 2, 6 als Beweis gibt. Allein, Röm. 2, 6 spricht ja von dem Menschen ganz allgemein und stellt allgemein das Gericht nach den Werken, also nach dem Gesetz, ohne Rücksicht auf Glauben oder Unglauben und durch Gnade und Rechtfertigung gewordenen Stand, als Norm hin. Es ist durch den ganzen Zusammenhang dieser Stelle, wo ja Paulus vom

[3] Kompendium § 78, S. 389.

Gesetz redet, klar, daß dieser Ausspruch *legaliter* zu verstehn ist, wie von der Grundlage des Gesetzes aus ohne Rücksicht auf das Evangelium zu urteilen wäre. So sind alle ähnlichen, legal klingenden Stellen zu verstehn, zu denen in gewissem Betracht 2. Kor. 5, 10 gerechnet werden kann.

2. Wenn der durch Gnade und Rechtfertigung gewordene, also bei Gläubigen vorhandene, bei Ungläubigen fehlende Bestand in Betracht kommt und darüber entscheidet, ob das Gericht über die Werke günstig oder ungünstig ausfallen kann, so kann folgerichtig Gnade und Rechtfertigung nur als innerlich wirkende, neuschaffende, wiedergebärende Kraft in ihrer Wirkung als Heiligung in Betracht kommen. Die Werke der Gläubigen sind gute, weil sie aus dem gerechtfertigten neuen Menschen kommen; die des Ungläubigen sind verwerflich, weil sie aus dem alten Menschen kommen. Allein, sofort entsteht das mit dem wahrhaftigen Gericht Unverträgliche, daß, während bei den Ungläubigen mit voller Strenge gerichtet wird, bei den Gläubigen die doch vorhandene Unvollkommenheit der Werke und des ganzen sittlichen Bestandes, d. h. der Heiligung, die ja offenbar von Luthardt und anderen hier zu dem Entscheidenden gemacht wird, übersehen wird. Bei gleicher Norm, nämlich der Werke nach Luthardt, ist eine solch ungleiche Beurteilung Gottes unwürdig, wie Paulus Röm. 2, 11 ff. erklärt.

3. Sobald aber einmal bei dem Gläubigen die Rechtfertigung doch auch ihrem Wesen nach, d. h. als Zurechnung nicht eignen, sondern fremden Werkes, nämlich Christi, und als damit geschehende Zudeckung aller sündlichen Unvollkommenheit der Werke und aller Sünde überhaupt mit in Rechnung kommen soll, wie ja Luthardt es klar statuieren muß, um nicht auch den Gläubigen mit seinen Werken verdammlich werden zu lassen, so kann sie nicht mehr in Frage kommen nach ihren subjektiven Wirkungen, daß nämlich aus der Rechtfertigung Friede (Röm. 5, 1) und auch Lust zu guten Werken und Stand in guten Werken (Tit. 3, 8) hervorgeht. Denn dann würde die Absurdität herauskommen, daß der Mensch, der schon im Gericht allein dadurch als gerecht besteht, daß er durch den nur als annehmendes Organ, nicht als wiedergebärende Kraft fungierenden Glauben die vollkommene Gerechtigkeit Christi ergriffen hat (Röm. 3, 28) — denn wenn

dies nicht genügte, müßte ja Christi Verdienst als ungenügend gelten gegen Röm. 3, 24. 25; 2. Kor. 5, 19—21; Gal. 3, 13. 22; 1. Joh. 1, 7; 2, 2 —, dennoch gerichtet wird nach dem ganzen durch Glauben und Rechtfertigung gewordenen sittlichen Bestande mit seinen einzelnen Werken, wobei aber schließlich doch die Rechtfertigung als s o l c h e wieder eintreten muß, um auf den sittlichen Bestand hin den Menschen im Gericht bestehen zu lassen.

Es ist bei Luthardt nichts weiter als der alte und ewig mißlingende, weil durch die Schrift unmöglich gemachte Versuch, die Rechtfertigung und Heiligung zusammenzuschweißen. Mitwirkend ist dabei, wie öfter gesagt, das Mißbehagen an der alles entscheidenden Stellung des Glaubens allein als des das Verdienst Christi ergreifenden Organes und der damit *implicite* gesetzten W i c h t i g k e i t d e r r e c h t e n L e h r e, wie vom Glauben selbst, so vom Objekt des Glaubens, nämlich Christo und dessen Person, Werk und Ständen, die man ebensowohl im Interesse der theologischen Lehrfreiheit, als auch im Interesse der Union immer gern herabdrückt, damit weder von der Theologie, welche Christum nach dem Evangelium gar nicht kennt, noch von der Frömmigkeit, die nicht auf die nach der Schrift außer und über uns geschehende Rechtfertigung, sondern auf das innerliche, persönliche Verhältnis des Menschen zu Christo (Schleiermacher) alles Gewicht legt, geurteilt werden müsse, sie sei nicht evangelisch, sondern daß die erstere doch noch als christozentrisch und letztere als christinnig gelobt werden könne. Und mitwirkend ist ausgesprochenermaßen auch die törichte Sorge, daß, wenn man als das, wodurch der Mensch im Gericht bestehen müsse, nicht den durch Glauben, Gnade und Rechtfertigung gewirkten ganzen sittlichen Bestand setze, dann Glaube und Rechtfertigung zu äußerlich gefaßt würden und das Christentum zu einem leeren, lebenslosen Fürwahrhalten und Bekennen würde. Als ob diese Gott meisternde Sorge angesichts der ganzen Schrift nicht völlig überflüssig wäre! Die Schrift sagt deutlich genug, daß der Glaube, der da rechtfertigt als ὄργανον ληπτικόν, nur dann wirklich wahr ist, wenn er auch neues Leben, oder, mit Luthardt zu reden, den ganzen neuen sittlichen Bestand wirkt; aber allerdings sagt die Schrift nicht, daß nach dem durch

den Glauben geschaffenen sittlichen Bestand gerichtet wird, sondern aufs allerdeutlichste, daß nach der durch den Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi das Gericht geschieht (Röm. 8, 31—34). Wie gewaltig zeugt V. 34 gegen Luthardt und seine Lehre vom Gericht nach dem ganzen sittlichen Bestande, da hier die Freiheit von aller Verdammnis allerdings auf Christum gegründet wird, daß er da ist, aber nicht da in uns als der den neuen sittlichen Bestand wirkende, sondern da außer uns, in seinem Werk und Tun, nicht in uns, sondern außer uns, in seinem Sterben für uns, in seinem Auferstehen und in seiner Fürbitte. Auf die objektiven Tatsachen des Sterbens, Auferstehens und Vertretens als solche, die eben naturgemäß nur geglaubt werden und durch den Glauben als für uns geschehen angenommen werden können und müssen, gründet Paulus die triumphierende Freude, daß ihn im Gericht keine Verdammnis treffe.

LEHRSATZ V:

Die Zeit des Gerichts ist der Jüngste Tag, dessen Eintreffen auf ein bestimmtes Datum zwar nicht vorausgesagt werden kann, wohl aber wegen der Erfüllung der ihn ankündenden Zeichen beständig als nahe erwartet werden muss.

Anmerkung: Die Zeit, wann der Jüngste Tag gehalten wird, rechnen unsere Dogmatiker zu den sogenannten *adjuncta judicii extremi.* Als eins dieser *adjuncta* behandeln sie auch die Frage nach dem Ort des Jüngsten Gerichts; vergl. Gerhard[1] und Quenstedt[2]. In bezug auf die Annahme der Papisten, die nach Vorgang der Juden das Tal Josaphat für den Ort des Jüngsten Gerichts ansehn, sagt Quenstedt: *Scriptura testatur, extremum judicium non esse in terris peragendum, sed sursum latos homines in nubibus judicandos esse, Matth. 25, 31 sq.; 1. Thes. 4, 17.* Daß der Gerichtsstuhl des Herrn nicht auf der Erde stehn wird, ist wohl anzunehmen, ebenso auch, daß der Ort nicht der Himmel im engern Sinn, d. h. der Ort der Seligen, sein wird. Nähere Bestimmungen über den Ort aufstellen wollen, ist beim Mangel an Angaben der Schrift ein unfruchtbares Bemühen. Es ist die Erkenntnis des Ortes auch an sich nicht erheblich.

---

[1] *Loci, tom. XIX, loc. XXIX, cap. VII, §LXXIV, p. 222.*
[2] *Theol. did. pol., pars IV, cap. XIX, sect. I, thes. XIII, p. 611.*

Anders steht es mit der Zeit. Hier ist die nähere Erkenntnis für das gerade lebende Menschengeschlecht von höchster Wichtigkeit. Davon sagt nun die Schrift zunächst dies, daß das Gericht am Jüngsten Tag sein wird (1. Thes. 4, 16, vgl. 5, 1. 2; Joh. 12, 48; Röm. 2, 16; 2. Pet. 2, 9). Auf der andern Seite ermahnt die Schrift alle Christen, beständig auf das Eintreffen des Jüngsten Tages gefaßt zu sein und durch die Zeichen, die ihn ankündigen und bereits ihre Erfüllung gefunden haben, sich an die Nähe des Jüngsten Tages mahnen zu lassen.

Diese Zeichen, die dem Jüngsten Tag vorangehn, und daher von den Dogmatikern zu den *antecedentia extremi judicii* gerechnet werden, können mit unsern Dogmatikern ganz wohl unterschieden werden als *signa remota et communia* und *signa propinqua et propria,* wobei zu merken ist, daß *propinquum* nicht die zeitliche Nähe, sondern die begriffliche Zugehörigkeit zum Gericht bedeutet *(propinquum* nicht *tempore,* sondern *genere).* Zu den ersteren gehören solche Erscheinungen, welche zwar Gottes Wort auch in besondere Beziehung zum Jüngsten Tag setzt, die aber doch allen Zeiten mehr oder minder gemeinsam sind, nämlich:

1. Verderbtheit der Kirche, sowohl in bezug auf Leben (Matth. 24, 10; 2. Tim. 3, 1—4; 2. Pet. 2, 11—22), als auch in bezug auf Lehre (Matth. 24, 11; Apg. 20, 30; 2. Thes. 2, 11; 2. Pet. 2, 2; 2. Tim. 4, 3).

2. Überhandnehmende Greuel in der ganzen Welt bezüglich der herrschenden Denkart (2. Tim. 4, 3. 4; 2. Thes. 2, 11; 1. Tim. 4, 1, welche Stellen alle von der greulichen Denkart der Welt reden, weil ja alles, was vermöge dieser Denkart aus der Kirche abfällt, eben die Welt ist) und des Lebens (Luk. 17, 26—29; Matth. 24, 37—39; 2. Tim. 3, 2—7; 2. Pet. 2, 10—22, in bezug auf welche Stellen dasselbe gilt, was in bezug auf die von der Denkart gegebenen Stellen gilt).

3. Allgemeine Predigt des Evangeliums (Matth. 24, 14; Mark. 13, 10. vergl. Kol. 1, 6. 23; Röm. 10, 18).

Als *signa propinqua,* die recht eigentlich nur auf den Jüngsten Tag sich beziehn, sind in der Schrift gegeben:

1. bestimmte Naturzeichen (Luk. 21, 25—33; Matth. 24, 29; Mark. 13, 24);

2. Offenbarung des Antichrists (2. Thes. 2, 2—12; vergl. 1. Tim. 4, 1—3).

Diese Zeichen aber haben bereits ihre Erfüllung gefunden. In bezug auf die Predigt des Evangeliums sagt es die Schrift selbst (Röm. 10, 18; Kol. 1, 6. 23). Was die übrigen Zeichen betrifft, so liegt ihre Erfüllung vor Augen; vergl. Synodalbericht der Wiskonsin Synode, 1887.

Zu den *signa antecedentia* wird von den Dogmatikern außer diesen Zeichen die Erscheinung des Sohnes Gottes in sichtbarer Gestalt gerechnet (Matth. 24, 37. 38; Apg. 1, 11), sofern allerdings diese Erscheinung dem Akte des Richtens vorangeht. Die Frage, ob der Herr bei Tage oder Nacht erscheinen wird, können wir nicht beantworten. Von den Stellen: 2. Pet. 3, 10; Matth. 24, 43; 1. Thes. 5, 2 sagt Quenstedt[3] ganz richtig: *Non itaque notatur tempus adventus Domini nocturnum, quasi praecise noctu sit venturus, sed tantum modus, scil. quod adventus ille futurus sit improvisus et inopinatus.* Also ist es mit dem Sichtbarwerden des Herrn nicht so, daß durch dasselbe endlich überzeugt, Gottlose und bisher Ungläubige sich zum Glauben wenden könnten. Alle Welt wird überrascht werden in Unbereitschaft, wie auch die Gläubigen selbst (Matth. 24, 44; 25, 13), nur daß diese in geistlicher Bereitschaft stehn (Matth. 24, 45—47).

Aber ist nicht in Matth. 24, 30 ein besonderes Zeichen des Menschensohnes geweissagt, das erst erscheint, und nach dessen Erscheinung erst man den Menschensohn wird kommen sehn? Viele Ausleger sagen entweder geradezu, daß τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ der Menschensohn selbst sei, oder ihre Erklärungen kommen doch darauf hinaus. Diese Auslegung empfiehlt sich nicht, da der Herr zu ausdrücklich das Zeichen von sich selbst unterscheidet. So erklären die meisten Ausleger die Stelle von einer Erscheinung des Kreuzes am Himmel, z. B. Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, Beda; auch Gerhard[4] ist dazu geneigt. Noch andere, z. B.

[3] *L. c., thes. XIII, III, p. 613.*
[4] *L. c., § CI, f, p. 270.*

Hunnius, verstehn es von einem besondern Stern, wobei sie sich mit ziemlichem Recht auf seinen Stern bei der Geburt, also der ersten Ankunft stützen. Wie dem auch sei, so macht die Stelle doch gewiß, daß zwischen Zeichen und Ankunft des Richters keine Wendung zum Heil für Ungläubige mehr stattfindet. Es heißt ja in der Stelle selbst: „Und alsdann werden heulen alle Geschlechter auf Erden". Lexikalisch und grammatisch ist auch nicht verwehrt, die beiden τότε beim Zeichen und beim Eintreffen des Herrn selbst gleichzeitig zu fassen.

Antithetiker sind:

1. die Juden, welche eine Menge anderer Zeichen des Jüngsten Tages geben, z. B. daß alle Vögel und vierfüßigen Tiere auf den Feldern sich versammeln werden, weder Speise, noch Trank nehmen und Wehklagen gegeneinander ausstoßen werden; daß feurige Ströme gen Himmel aufsteigen, die Pflanzen blutigen Tau schwitzen und die Toten auferstehn werden.

2. Verschiedene Kirchenväter erdichten auch besondere Vorzeichen, z. B. Irenäus, daß dicht vor der Wiederkunft Christi der Antichrist im Tempel zu Jerusalem seinen Sitz nehmen werde. Lactanz behauptet, es werde plötzlich ein Schwert vom Himmel fallen als Zeichen des kommenden Richters.

3. Die Papisten nehmen viele von den Zeichen der Kirchenväter auf und fügen noch andere hinzu, z. B. die Eroberung des Heiligen Landes, Predigt des Enoch und Elia. So Bellarmin[5]: *Henoch et Helias, qui adhuc vivunt et ad hoc vivunt, ut venienti antichristo se opponant et conservent electos in fide Christi, et tandem Judaeos convertant; quod tamen certum est, nondum esse impletum.* Als ferneres Zeichen führen sie an: *Antichristi cujusdam utopici ac imaginarii praesentatio.* Dieser Antichrist ist selbstverständlich ein ganz anderer als der der Schrift, denn der ist ja das Papsttum selbst. Der Antichrist nach papistischer Darstellung ist eine einzelne Person, die Jerusalem zu ihrem Sitze macht, die Messe und alle Zeremonien aufhebt, die Christen verfolgt und der Welt einredet, nicht Jesus von Nazareth, sondern er sei der rechte Christus. Alles das sind Phantasien solcher, die weder Christum, noch sein Evangelium, und

[5] *Disp., tom. I, de summo pontifice, lib. III, cap. VI, I, p. 402.*

darum auch die Weissagung auf den Antichristen nicht erkennen.

4. Chiliasten aller Arten, welche eine allgemeine Judenbekehrung vor dem Jüngsten Tag erwarten. Diese Erwartung teilen freilich auch manche sonst korrekte Dogmatiker, z. B. Hunnius, Hafenreffer, Mentzer, Balduin, Meisner, also sehr bedeutende Theologen. Es muß diese Erwartung also einen sehr einleuchtenden Schriftgrund haben. So ist es. Gerhard[6] sagt: *Praecipuum hujus sententiae robur petitur ex dicto apostolico Rom. 11, 25. 26.* Die Gründe jener Dogmatiker sind:

a. Da Paulus das Seligwerden des ganzen Israel ein *mysterium* nennt, so kann der Name „Israel" hier nicht geistliche Benennung für die Kirche sein, denn der ganzen Kirche Seligkeit war schon offenbart. Also muß mit diesem Namen Israel als Nation bezeichnet sein.

b. Da Paulus hier Heiden und Juden gegenüberstellt mit der Absicht, der Heiden Stolz Israel gegenüber zu dämpfen, so kann er nicht an das geistliche Israel, das Israel *secundum spiritum*, d. i. die Kirche, denken, sondern nur an das leibliche, das Israel *secundum carnem.*

Diese Gründe sind nicht schlagend. Paulus nennt seine Lehre über den betreffenden Punkt ein Mysterium, weil nach dem Augenschein zur Zeit und nach manchem Wort Christi (Matth. 23, 38) angenommen werden konnte, daß niemand aus dem jüdischen Volk mehr selig werde. Allein, Gottes Wahl erstreckt sich auch auf Israel, und noch sind nicht alle, die aus Israel erwählt sind, bekehrt. Ist auch das Israel nach dem Fleisch verstockt, so doch nicht ganz, sondern nur zum Teil, ἐκ μέρους, wenn auch zum größten Teil. Ein Rest, freilich nur ein kleiner (Jes. 1, 9; Röm. 9, 29), bleibt der Bekehrung offen die ganze Zeit, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist, das ist die Fülle der aus der Heidenschaft Erwählten; und so wird das ganze Israel selig werden, d. h. die ganze Zahl der aus Israel Erwählten, οὕτως = und so. Das „dann", welches für die Chiliasten so wichtig ist, steht nicht im Text. Es heißt nicht: Und dann,

[6] *L. c., § CXI, p. 291.*

sondern: Und so. Gerade daß Gott noch immer auch aus Israel etliche bekehren und ihr gottloses Wesen wegnehmen wird, folgert Paulus aus Jes. 59, 20; Ps. 14, 7. Gerhard gibt selbst folgende Entscheidung[7]: *Quid ergo hac de re statuendum? 1. Talis Judaeorum conversio, qualem chiliastae sperant, futura non est, ut suo loco plene demonstrabitur. 2. Sed nec talis speranda, qualem pontificii per Henochi et Eliae praedicationem expectant, futura est. 3. Nec absolute universalis omnium omnino Judaeorum sperari potest conversio. Ut enim plenitudo gentium non notat singulas et universas gentes ac singula earum individua, sed ingentem numerum ex gentilium populo, sic etiam per omnem Israelem non significatur universus populus Judaicus et omnia illius individua, sed insignis quaedam Judaicae gentis multitudo. 4. Qualis et quanta praecise futura sit Judaeorum conversio ante oraculi hujus complementum, apodictice sciri nequit.* Diese Entscheidung von Gerhard hat eine Schwäche, welche ihren Grund in seiner nicht ganz korrekten Erwählungslehre hat. Anstatt zu sagen, daß *per omnem Israelem* (πᾶς Ἰσραήλ) *insignis numerus* zu verstehn sei, hätte er eben nach den ganzen Ausführungen Pauli (Röm. 8—11) sagen müssen: *Omnis numerus electorum ex Israele.* Denn es ist doch nicht statthaft, ohne weiteres πᾶς Ἰσραήλ abzuschwächen auf nur *insignis numerus.* Von einer Ganzheit spricht der Heil. Geist; und ist diese Ganzheit nach der Schrift nicht die nationale, wie sie es nicht sein kann, so hat man sich nach einer andern durch die Schrift gesetzten Ganzheit umzusehn. Nun redet wirklich die Schrift in bezug auf Heiden wie Juden von einem πλήρωμα, einer Ganzheit, nämlich von der Vollzahl und Ganzheit der Erwählten; und von dieser hat Paulus auch in den vorhergehenden Kapiteln gehandelt.

Der Chiliasmus steht nicht nur durch die Annahme einer allgemeinen Judenbekehrung in Antithese zur Schriftlehre vom Jüngsten Gericht, sondern seinem ganzen Wesen nach, ob er mehr dem Bauchwesen huldigt (*chiliasmus crassus*) oder geistlichere Gestalt anzunehmen sucht (*chiliasmus subtilis*). Als Urheber des Chiliasmus gilt der Gnostiker Cerinth. Sehr kras-

[7] *L. c., p. 293.*

sen Chiliasmus lehrten Papias, auch Justin, Tertullian, Lactantius, Irenäus. Der Presbyter Cajus, ferner Origenes und Clemens von Alexandrien waren Gegner des Chiliasmus. Augustin versteht das tausendjährige Reich von der Kirche seiner Zeit seit Constantin. Diese Ansicht kam ebenso zur Geltung, wie der Chiliasmus in Mißkredit kam. Unsere Väter wie Luther, auch unsere Bekenntnisse, verwerfen den Chiliasmus entschieden; ebenso auch unsere Dogmatiker. Manche, wie z. B. Walch urteilen nachsichtig und glauben, daß die Bekenntnisse nur den groben Chiliasmus der Anabaptisten verwerfen, die bekanntlich die Lehre sofort auch in die Praxis umsetzten. In neueren Zeiten hatte der Chiliasmus Freunde bei den Sekten, Schwärmern (Weigel u. and.) und Pietisten (Spener, Ötinger, Bengel usw.). Bei den Pietisten besserer Art hat der Chiliasmus seinen Sitz mehr im Gemüt, in der Sehnsucht nach der Verherrlichung Christi, bei den neuren Theologen, die vielfach auch Chiliasmus vortragen (v. Hofmann, Kliefoth, Rinck, Luthardt, Rothe, Auberlen, Frank), mehr in einer vermeintlich wahrhaft wissenschaftlichen und unbefangenen Auslegung der Schrift, deren sie sich rühmen, und in den vermeinten Tiefblicken in die Entwicklung des Reiches Gottes, die sie meinen gewonnen zu haben. Die alten Chiliasten wie Tertullian und Irenäus werden deshalb gelobt, daß sie doch noch etwas von der Entwicklung des Reiches Gottes ahnten. Luthardt[8] rühmt: „Die alte Kirche war auf die Reichsvollendung gerichtet. Die eschatologische Hoffnung der alten Kirche war eine wesentliche Quelle ihrer Kraft. Mit jener ließ auch diese nach. Die Gestalt ihrer Hoffnung war die eines Königreichs Jesu Christi in himmlischer Weise." Merkwürdig ist, daß die neure, sogenannte gläubige Theologie doch immer wieder stark diese eschatologischen Hoffnungen hegt und doch so wenig darin eine Kraft hat, sich den Verderbnissen der Kirche der Gegenwart entgegenzusetzen. Aber die Hoffnung gibt weder Kraft, gegen die Zuchtlosigkeit im Leben wieder mit Zucht des Lebens aufzutreten, noch gar gegen offenbar grundstürzende Irrtümer mit Lehrzucht. Man schaut getröstet auf die

[8] Komp., § 76, S. 384.

hoffnungsvolle eschatologische Perspektive und läßt unterdessen die Kirche gar verfallen in Lehre, ja in Leben. Und selbst dann, wenn Theologen die Schäden der Zeit erkennen und bekämpfen, so lassen sie sich doch zur Annahme chiliastischer Fündlein verleiten. Kliefoth, der sonst den Chiliasmus verwirft, hat doch selbst eine chiliastische Ansicht von der Gestaltung der Dinge am Ende der Welt, da er die Menge der Menschheit in eine Gemeine vollkommen Heiliger und eine Rotte vollendeter Satansmenschen zerfallen läßt. Und in Zellers theol. Handwörterbuch[9] wird zwar von Dr. Braun gesagt, daß Off. 20 nicht genug Tragkraft habe für die Geltung des Chiliasmus als Glaubenslehre, und so müsse eine herrliche Zukunft der Kirche auf Erden eine Sache der Hoffnung und des Gebets bleiben, aber abgesehen davon, daß wir doch nicht hoffen noch beten sollen ohne gewisse Zusage des Glaubens (sonst hätten wir die sozinianische Ansicht, nach welcher Gott z. B. den Gläubigen im Alten Testament nicht *vita aeterna* zugesagt, aber sie hätten ohne diese doch recht getan, darauf zu hoffen), so sagt Dr. Braun, daß der alte Chiliasmus umgedeutet sei in die Weltverklärung, die sich im Denken bei Rothe und als Praxis in äußeren und inneren Missionsbestrebungen finde. In dem allen zeige sich ein optimistisch-chiliastischer Zug, dessen Kraft und gesegneter Erfolg sein inneres Recht beweist. Welch gefährliche Grundsätze! Sagt nicht die Schrift von Kraft auch der Irrtümer (2. Thes. 2, 11) und von großem Erfolg (Matth. 24, 24)? Lehrt sie irgendwo, daß zu wirklich gesegnetem Erfolg auch Irrtümer mitwirken (Röm. 3, 8; 6, 1) und daß ein gesegneter Erfolg z. B. in der Mission für die Richtigkeit aller Lehren derer, die Mission treiben, der Beweis sei?

Im allgemeinen ist die Lehre des Chiliasmus diese: Christus wird vor dem Jüngsten Tage schon einmal wiederkommen und dann ein neues Reich aufrichten, zu welchem alle bisher selig Verstorbenen, oder nur alle Märtyrer, oder nur eine Anzahl Erwählter auferweckt werden, um mit Christo auf Erden zu herrschen, während alle Gottlosen auf tausend Jahre überwältigt und gebunden sind. Je krasser der Chiliasmus ist, desto mehr krasse

[9] B. I, S. 298.

Züge vervollständigen dieses allgemeine Bild, z. B. der Wiederaufbau des steinernen Tempels zu Jerusalem, die Wiederaufrichtung des levitischen Priestertums, Wiederherstellung der blutigen Opfer (was von vornherein sich mit dem Jes. 11, 6—9 Gesagten und sonst ganz real vom chiliastischen Reich Verstandenen nicht reimt), Reisen der Gläubigen aller Welt nach Jerusalem zum Osterfest usw., gar nicht zu gedenken der chiliastischen Bauchgenüsse bei den Juden, bei Papias usw.

Hauptargumente der Chiliasten aus der Schrift sind:

1. Matth. 26, 29; Mark. 14, 25; Luk. 22, 16. Da diese Sprüche vom Reich der Herrlichkeit nicht reden könnten, müsse man zwischen *regnum gratiae* und *gloriae* ein drittes *regnum* annehmen; und das sei das *millenarium*. Allein, der besondere Tag, von dem der Herr als von „jenem Tage" oder „seinem Tage" spricht, ist stets der Jüngste Tag, und das Reich, das da kommen soll, ist sonst stets das *regnum gloriae;* vergl. auch Luk. 22, 30. Und das „neu trinken, ὅταν αὐτὸ πίνω καινόν, kann ebensowohl die bloße Wiederholung derselben Handlung, wie auch den künftigen Vollzug in einer neuen Weise aussagen, was hier der Fall ist. Man kann doch auch nicht aus den Tätigkeiten in einem Reich auf das Reich überhaupt schließen, sondern man muß zuerst aus der Schrift sehen, welches Reich Christus hat, und darnach das Essen und Trinken bemessen. Essen, Trinken, zu Gaste sein, an der Tafel sitzen ist Bild auch der Seligkeit im Himmelreich. Dies zeigt Matth. 22, 1—14. Hier ist ganz deutlich das Sitzen an der Hochzeitstafel bei wohlbereiteten Speisen Bild für die Seligkeit der Erwählten. Ebenso steht es in Luk. 22, 30. Auch hier ist das Sitzen am Tisch Bild der ewigen Herrlichkeit am Ende der Tage, wie namentlich der Schluß des Verses zeigt, zumal verglichen mit derselben Aussage Matth. 19, 28.

2. Joh. 10, 16: „Und wird eine Herde und ein Hirte werden". Jetzt seien noch verschiedene Herden, oder Kirchengemeinschaften; der Herr verheiße aber Einigung aller für diese Weltzeit. Dieses alles, wenn selbst wirklich zu verstehn, gäbe noch längst nicht ein tausendjähriges Reich chiliastischer Art, da der Spruch weder eine sichtbare Wiederkunft Christi, noch andere Requisiten des chiliastischen Millenniums setzt. Aber die-

ser Spruch redet nicht von einer noch zukünftigen Sache, sondern von der einen Kirche, zu der die Menschen aus allen Völkern berufen werden. Alle wahren Christen bilden schon jetzt diese eine Kirche; Sekten aber werden nach der Schrift bis ans Ende bleiben (Matth. 24, 24; Mark. 13, 22; 2. Tim. 4, 3 vergl. mit V. 1; 3, 1. 7. 8). Von einem einzigen großen Kirchenreich am Ende sagt die Schrift nichts.

3. Off. 20, 4—8. Diese Stelle machen die Chiliasten zu ihrer Hauptburg, aber nicht Gott. Vor allen Dingen ist:

a) mit keinem Wort gesagt, daß alles das, was der Apostel sieht, auf Erden geschieht.

b) Es ist nichts gesagt von einer leiblichen Auferstehung, sondern nur davon, daß die Seelen (ψυχαί) der Märtyrer lebten. Dieses wird allerdings die erste Auferstehung genannt, aber weil eben eine wirkliche Auferstehung zuvor nicht beschrieben ist, wird nur vergleichsweise das selige Leben nach der Marter auf Erden eine erste Auferstehung genannt. Das Wort „Auferstehung" kann nicht den vorangehenden Vorgang zu einer wirklichen Auferstehung stempeln, wie sonst die Schrift die Auferstehung versteht. Wäre in V. 4 eine wirkliche Lebendigmachung der Leiber beschrieben, dann würde man dieses allerdings als eine Auferstehung ansehn müssen, auch wenn nicht vorher gesagt würde: Dieses ist die erste Auferstehung.

c) Es heißt auch nicht: Sie wurden wieder lebendig, ἀνέζησαν, sondern einfach ἔζησαν, sie lebten.

d) Wenn die ἀνάστασις πρώτη die leibliche Auferstehung wäre, so könnte es hernach nicht heißen: „Über solche hat der andere (nämlich der ewige) Tod keine Macht". Denn er hat allerdings Macht über Unzählige, die auferstehn, nämlich über alle Gottlosen, die ja zum Gericht auferstehn. Wenn aber unter der „ersten Auferstehung" das selige Leben gemeint ist, so hat dieser Zusatz einen schriftmäßigen Sinn, denn über die, welche bereits das ewige Leben haben, hat der ewige Tod keine Macht mehr.

e) Wenn V. 4 eine wirkliche Auferstehung wäre, so würde V. 5 dann von der zweiten allgemeinen Auferstehung überhaupt aller Menschen reden, die nach dem tausendjährigen Reich mit dem Ende der Welt stattfände und wobei dann,

wohlgemerkt, doch sowohl Gerechte wie Ungerechte auferständen. Dann kämen aber auf jeden Fall Absurditäten heraus, nämlich: In der Auferstehung stehn die Märtyrer auf zum herrlichen Regieren mit Christo durch tausend Jahre; während dieser Zeit standen die andern Toten nicht auf, wohl aber darnach in der allgemeinen Auferstehung stehen sie auf und zwar, da doch das ἔζησαν nur im gleichen Sinn genommen werden kann, würde folgen, daß alle ohne Unterschied, Gerechte wie Ungerechte, zum seligen Regieren mit Christo, zum Herrschen über alle Feinde auferstehn.

f) Es wird in der ganzen Schrift nicht so geredet, als ob es sich um ein sichtbares Herrlichkeitsreich auf Erden handelte, wie die Chiliasten eins träumen. Das Regieren, Herrschen wird ja sonst von der himmlischen Herrlichkeit der Erwählten gebraucht (2. Tim. 2, 12; vergl. V. 11. 12 mit V. 10).

Nach diesem allem ist wohl das klar, daß hier von einem chiliastischen Millennium nichts gesagt ist, aber es ist noch nicht klar, was es wohl mit den 1000 Jahren und den übrigen Aussagen für eine Bewandtnis habe. Eine befriedigende, positive Erklärung kann erst recht eigentlich dem chiliastischen Falschen alles Gewicht nehmen. Als solche geben wir die alte, schon von Gerhard, *Disp. III. contra fanaticos, 1616,* gründlich ausgeführte und von ihm in seinen Loci kurz dargelegte Erklärung, welcher auch die neusten antichiliastischen Ausleger wie Kliefoth, Düsterdieck, Philippi beigetreten sind. In V. 1—3 heißt es, daß der Teufel gebunden wird, daß er die Heiden nicht mehr verführen sollte. Dieses wird mit Recht, da doch die Heiden zum Irrtum überhaupt nicht erst verführt zu werden brauchen, speziell dahin verstanden, daß er die Heiden nicht mehr verführen soll zum allgemeinen Kampf gegen die Kirche. Als geschichtliche Tatsache, die solcher Bedeutung entspricht, ist ja von den meisten Auslegern das Fallen des Heidentums als Weltreligion und die Anerkennung des Christentums verstanden worden. Gerhard[10]: *Varias diversorum interpretum expositiones adduximus et expendimus in disput. III. contra novos fanaticos anno 1616 instituta; ex qua illud unicum hic repetimus, quod*

[10] *Loci, tom. XX, loc. XXX, cap. VII, § XCIII, p. 124.*

maxime probabilis videatur illorum sententia, qui initium istorum mille annorum in Constantini magni imperio constituunt, tunc enim satanas, qui primis trecentis a Christo nato annis imperatores ethnicos et praesides Romanos ad horribiles christianorum persecutiones impulerat, ligatus est, quia sub Constantino pax ecclesiae fuit data et persecutiones conquieverunt, nec potuerunt amplius gentes, de quibus praecipue apocalypsis agit, idolomaniam suam tanta violentia et immanitate propagare. Die tausend Jahre sind dann als symbolische Zahl für einen langen Zeitraum zu fassen (2. Pet. 3, 8; Ps. 90, 4). Die Schrift braucht ja öfter solche symbolischen Zahlen; so Matth. 18, 22. Hier wird doch niemand meinen, er brauche nicht mehr zu vergeben, wenn er 70×7 oder 490 mal vergeben habe. So sind hier 1000 Jahre nicht die bestimmte Grenze; der Zeitraum kann sich darüber hinaus erstrecken. Nach dessen Ablauf wird also, und zwar auf kurze Zeit, wieder der Sturm der Heidenwelt losbrechen; vergl. V. 7. 8. In dieser ganzen Zeit herrschen schon die um des Wortes willen Getöteten im Himmel als Lebende mit Christo, d. h. sie sind selig. Aber die andern Toten, und da ist namentlich auf die Abtrünnigen, die Verleugner, gesehn (V. 4), hatten an der Seligkeit nicht Teil, solange die tausend Jahre währten (V. 5). Aber darin liegt nicht, daß sie hernach Teil bekommen, denn das ἄχρι hat auch den Sinn, daß etwas über den damit verbundenen Zeitpunkt hinausdauert. So sagt gewiß das ἄχρι in Röm. 5, 13 nicht, daß die Sünde nicht mehr in der Welt gewesen wäre, nachdem das Gesetz auf Sinai gegeben, sondern nur bis dahin; vielmehr ist gewiß, daß sie auch nachher in der Welt war. Und in unserer Stelle wird ausdrücklich V. 6 hervorgehoben, daß, weil sie in der genannten Zeit nicht selig leben, sie auch nachher im ewigen Tode bleiben; also auch eine sehr ausdrückliche Stelle, daß nach diesem Leben keine Bekehrung ist.

Wir haben nachgewiesen, daß der Chiliasmus durch kein Schriftwort gestützt wird. Wir zeigen noch kurz, wie viel in der Schrift Gelehrtes radikal den Chiliasmus als widerchristliche Schwärmerei verdammt.

1. Christi Reich ist nach der Schrift ein geistliches, nicht ein weltliches (Joh. 18, 36; 2. Tim. 4, 18; Heb. 1, 3; Eph. 1, 20). Es kann also überhaupt gar nicht in irgendwelchen von

irdischen Reichen hergenommenen Zügen in Erscheinung treten.

2. Wenn es ein genau bemessenes, durch sichtbare Wiederkunft Christi und andere äußere Dinge gekennzeichnetes Reich geben würde, so würde man darnach genau das Ende der Welt vorhersagen können, oder man könnte wenigstens bestimmen, vor welchem Zeitpunkt es noch nicht kommen könne, was beides gegen die Schrift ist (Apg. 1, 7; Matth. 24, 36; 1. Kor. 10, 11).

3. Die Schrift sagt nur von einer einzigen Wiederkunft Christi, nämlich zum Gericht, aber nicht von einer anderen zur Aufrichtung eines sichtbaren tausendjährigen Reiches (2. Tim. 4, 1).

4. Die Schrift weiß nichts von einer zweifachen leiblichen Auferstehung, nichts von einer partiellen zum tausendjährigen Reich, sondern nur von einer einzigen allgemeinen Auferstehung aller Menschen am Jüngsten Tage (Joh. 11, 24; 1. Thes. 4, 16. 17; Joh. 6, 40). Vergeblich suchen die Chiliasten aus 1. Kor. 15, 22—24 eine zweifache Auferstehung zu begründen, indem sie ἔπειτα usw. auf die erste Auferstehung und εἶτα τὸ τέλος als Ende der ganzen Auferstehungsperiode und von der allgemeinen Auferstehung fassen, da τέλος offenbar nicht auf die Auferstehung sich bezieht, sondern auf das Weltende. Τό τέλος steht nicht notwendig, wie Bengel meint *(correlatum primitiarum)*, in Beziehung zu ἀπαρχή (V. 23). Selbst Luthardt anerkennt, daß τέλος das τέλος τοῦ αἰῶνος τούτου sei. Überdies, wie allgemein und auf alle Gläubigen passend wären die in der chiliastischen ersten Auferstehung Auferstehenden als οἱ τοῦ Χριστοῦ im Gegensatz gegen Off. 20, 4 (Enthauptete) charakterisiert. Man sieht deutlich, daß der Apostel Christum und seine Glieder überhaupt gegenüberstellt und sich selbst V. 20 zurückzieht. Endlich lautet der Zusatz: ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ auf eine allbekannte Wiederkunft, nämlich die am Jüngsten Tage.

5. Der Herr wird bei seiner Wiederkunft nicht einen blühenden Stand seines Reiches finden, wie ihn der Chiliasmus im tausendjährigen Reich setzt, sondern nach seinen eignen Worten das Gegenteil (Luk. 18, 8). Nicht durch Freuden und Herr-

lichkeit, sondern durch viel Trübsal sollen wir ins Reich Gottes, welches allezeit Kreuzreich bleibt, eingehn (Matth. 5, 4. 10; Apg. 14, 22; 2. Tim. 3, 12; Röm. 8, 17; Off. 21, 4).

Hiermit sind alle Träume von einer Herrschaft der Kirche über die Welt verworfen. Eine solche lehrt Luthardt. Nach ihm wird eine „zukünftige, auf den gegenwärtigen Weltlauf und die Auferstehung der Gerechten folgende Herrschaft Jesu Christi mit seiner verklärten Gemeine der gläubigen Bekenner über die vorige Menschheit, welche im Gehorsam gegen jene stehen wird," eintreten. Ähnliches lehrt auch Kliefoth.

LEHRSATZ VI.

Das Resultat des Gerichts besteht darin, dass über die als Gläubige offenbar gewordenen das Urteil der Aufnahme in die ewige Herrlichkeit ergeht, aber über die als Ungläubige offenbaren das Urteil der Verwerfung in die ewige Verdammnis, und dass dieses Urteil auch alsbald vollzogen wird.

Anmerkung: Am Jüngsten Tage scheidet der Richter nach seiner Allwissenheit die Menschheit und stellt die Gläubigen zu seiner Rechten, die Ungläubigen zu seiner Linken (Matth. 25, 31—33). Hierauf lautet das Urteil über die Gläubigen, daß sie aufgenommen werden in die ewige Herrlichkeit: Kommt und ererbet das Reich (Matth. 25, 34)! Dieses Urteil tritt auch sofort in Kraft (V. 46). Welches die Herrlichkeit des ewigen Lebens sei, ist später auszuführen, ebenso, was die Verdammnis sei, wozu das Urteil des Richters verdammt: „Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln"!

Bewundernswert ist die Schärfe und Deutlichkeit des göttlichen Wortes, womit es, dem sorgsam Beachtenden erkennbar, die gefährlichsten Irrlehren von vornherein abwehrt, auch solche, die mit dem Rühmen auftreten, Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit recht zu erheben.

So wird durch des Herrn Wort hier entschieden der absolute Kalvinismus abgewehrt. Derselbe behauptet doch, daß nicht nur die Erwählung auf Gottes Wohlgefallen *(beneplacitum)* beruhe, sondern auch die Verwerfung der Un-

gläubigen. Das erstere ist wahr, abgesehen davon, daß die Kalvinisten die Erwählung außer Christo nur nach einem absoluten von Christo absehenden Dekret geschehen lassen; und der Herr sagt es auch in seinem Richterspruch: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt"! Diese Worte gründen das Seligwerden ganz auf Gottes Vorherbestimmung in Christo, denn es heißt: „Gesegnete meines Vaters"; und Vater ist Gott nur in Christo. Der zweite Teil der kalvinistischen Lehre ist falsch, daß nämlich ein absolutes Dekret Gottes die Ursache sei, daß die Verworfenen eben Verworfene sind und also in die Verdammnis kommen. Man beachte, daß es heißt: „Geht hin von mir, ihr Verfluchten"! Voran geht das „von mir"; und dann folgt: „Ihr Verfluchten," eine sehr beachtenswerte Andeutung, daß auch ihnen Christus gegeben war und daß erst die Verachtung desselben sie zu Verfluchten machte. Auch heißt es nicht ähnlich dem über die Gläubigen ergehenden „Gesegnete meines Vaters" nun über die Gottlosen: Verfluchte des Vaters oder Gottes, sondern einfach: Verfluchte. Daher ist folgende Bemerkung von Gerhard wohlbegründet[1]: *Deus est causa benedictionis piorum, id est, tum fidei tum operum bonorum, tum gratiae tum gloriae, sed non est causa maledictionis impiorum, id est, incredulitatis ac peccatorum, propter quae supplicio aeterno mancipantur.* Gerade dies aber behauptet der absolute Kalvinismus, daß Gott die Verdammten zum Unglauben prädestiniert, verordnet hat, *ordinavit,* wie Calvin davon und vom Sündenfall sagt. Endlich heißt es auch nicht in Übereinstimmung mit dem Urteil über die Gläubigen auch über die Ungläubigen: Geht ins ewige Feuer, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt, sondern: „Das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln".

Auch das über die Ungläubigen verhängte Urteil findet sofort nach dem Gericht seine Vollstreckung (V. 46). „Gehet hin"! „Kommet her"! das sind die beiden kurzen aber so gewaltigen Sentenzen des Jüngsten Gerichts. Schön bringt das zum Ausdruck das folgende Distichon:

Quam tristis vox est, judex cum dixerit: Ite!

---

[1] *Loci, tom. XIX, loc. XXIX, cap. V,* § *LX, p. 204.*

Tam dulcis vox est, cum dixerit ille: Venite!
Mortis vel vitae breve verbum est: Ite! Venite!
Dicetur reprobis: Ite! Venite, püs.

Die Antithesen, welche vornehmlich die Wirklichkeit und Ewigkeit der Verdammnis betreffen, sind im folgenden Paragraphen zu behandeln.

LEHRSATZ VII.

Der Zweck des Gerichts ist die Ehre Gottes und Christi und die Offenbarmachung der Barmherzigkeit Gottes und Christi.

Anmerkung: Der Zweck des Jüngsten Gerichts ist der, daß sowohl die Gerechtigkeit wie auch die Barmherzigkeit Gottes und Christi soll offenbar gemacht werden. Von der Gerechtigkeit sagt dieses Röm. 2, 5. 6; 2. Thes. 1, 5. 6. 8, und von der Barmherzigkeit 2. Thes. 1, 10 vergl. mit V. 12. Es handelt sich um Offenbarmachung. Denn schon in dem Gericht, das über jeden Menschen bei seinem Tode ergeht, ist die Gerechtigkeit wie auch die Barmherzigkeit Gottes wirksam gewesen. Denn die im Unglauben Gestorbenen sind bereits im *judicium particulare* beim Sterben nach der Gerechtigkeit gerichtet und der Verdammnis überantwortet worden. Ebenso sind die im Glauben Sterbenden nach der Barmherzigkeit Gottes in Christo beim Sterben gerichtet und in die Seligkeit eingeführt. Luk. 16, 22 ist Beweis für beides.

Allein, gleichwohl ist das allgemeine Gericht am Jüngsten Tage nicht überflüssig oder bedeutungslos gemacht. Einmal ist gewiß, daß am Jüngsten Tage noch eine gewaltige Menschenmenge lebt, auch nicht erst leiblich stirbt (1. Kor. 15, 51—53; 1. Thes. 4, 17; Matth. 24, 30. 31) wie alle andern zuvor, also auch durch das verborgene Gericht gar nicht hindurchgeht. Zudem ist ja auch gewiß, daß durch das *judicium particulare* im Sterben doch nicht der ganze Mensch nach Leib und Seele in voller Weise, sei es der Seligkeit, sei es der Verdammnis, übergeben wird. Zum andern soll das, was beim Sterben im Verborgenen geschehn ist, durch das allgemeine, öffentliche Gericht offenbart werden. In diesem werden die Ungläubigen öffentlich der Verdammnis überantwortet werden; und also wird recht öffentlich die Gerechtigkeit Gottes in ihrem ganzen Ernst

und in ihrer ganzen Größe hingestellt werden, daß alle gerichteten Ungläubigen und nun Verworfenen, einer an allen und alle an jedem einzelnen es erkennend, mit öffentlicher Schande und offenbar werdendem Jammer unter diese Gerechtigkeit sich demütigen müssen (Röm. 2, 16; 1. Kor. 4, 5). Ja, es ist ja das den Ungläubigen angedrohte Zuschandenwerden gewiß in seiner Fülle auch darin da, daß sie der Verdammnis überliefert werden in öffentlichem Gericht und angesichts der triumphierenden Kirche (Ps. 129, 5; Jes. 41, 11; 45, 24; Phil. 3, 19; Röm. 9, 33; Luk. 23, 30; Jer. 2, 19). ‚Aber ebenso öffentlich wird das Gericht den Gläubigen nun das Reich der Herrlichkeit überantworten, daß nun an ihnen vor aller Erwählten Augen, ja vor aller Verworfenen Augen, herrlich offenbar wird die Barmherzigkeit und Gnade Gottes und der Chor der Seligen diese Barmherzigkeit noch rühme und preise vor aller Welt. Dieses alles sagen aus Kol. 3, 4; 2. Thes. 1, 5—10. Mit beiden wird aber, wie man sieht, die Wahrheit des göttlichen Wortes nach allen Seiten hin öffentlich vor aller Menschenmenge von Anfang bis Ende bestätigt werden. Und ist nach dem allem das öffentliche letzte Gericht als ein solches gezeigt, welches durch das verborgene Gericht beim Tode des einzelnen nicht überflüssig gemacht wird, so wird dasselbe, ganz abgesehn von einer reichlich klaren Vorausverkündigung durch manche Schriftaussagen, als ein notwendiges geradezu gefordert.

Joh. 19, 37 heißt es nach Sach. 12, 10: „Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben", also so sehen, wie sie ihn am Kreuze sahen, da sie den Leib durchstachen. Joh. 12, 31, bei Ankündigung seines Leidens, redet der Herr vom Gericht über die Welt und Ausstoßung des Fürsten der Welt; Kap. 14, 30 erklärt er, daß an ihm, der nun Höllenleiden entgegengehe, der Fürst dieser Welt nichts habe. Kap. 16, 11 stellt er als den rechten Wahrheitskern des Jüngsten Gerichts dieses hin, daß der Fürst der Welt gerichtet ist. Endlich 2. Thes. 2, 8 wird geweissagt, daß dem Antichrist, dem Werkzeug des Teufels (V. 9), ein Ende gemacht wird durch die Erscheinung der Zukunft Christi. Und zwar wird in letzterer Stelle durch V. 12: „Auf daß gerichtet werden a l l e" deutlich darauf hingewiesen, daß das allgemeine Gericht des Jüngsten Tages die volle Erfüllung aller

jener Ankündigungen bringen soll. In ähnlicher Weise spricht sich Gerhard aus, indem er eine Erklärung von Jakob de Valentia zu Ps. 2 akzeptiert, die also lautet[1]: *Quamvis unusquisque judicatus sit particulariter in fine vitae suae, tamen universale judicium erit necessarium propter quattuor: 1. ad manifestandam veritatem personae Christi omnibus gentibus, 2. veniet Christus ad manifestandum occulta, 3. veniet ad judicandum male judicata, 4. ad judicandum non judicata.*

So gewiß nun dieses alles Zweck des allgemeinen Weltgerichts am Jüngsten Tage ist, so deutet dasselbe doch gleich hin auf einen weiteren, allerletzten Zweck. Darum bezeichnen auch die Dogmatiker den bisher dargelegten Zweck als *finis minus principalis* und unterscheiden ihn von dem schon angedeuteten letzten Zweck *(finis principalis)*. Dieser ist die Ehre Gottes. Daß dieses der letzte, vornehmste Zweck sei, versteht sich eigentlich von selbst; aber die Schrift sagt es auch ausdrücklich aus (2. Thes. 1, 5—10). Diese Stelle sagt, daß Gott wird richten (V. 5) und zwar durch den Sohn (V. 7), und daß dieses dazu dienen soll, daß er, zunächst der Sohn, mit ihm ja aber der Vater, der ihm das Gericht gegeben hat, herrlich erscheine, ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι, *veniet, ut glorificetur* (V. 10); vergl. Kol. 3, 4: σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. Diese δόξα wird aber gerade im Gericht ihnen, den Gläubigen, gegeben und zwar mit Christo. Und so sagt diese Stelle allerdings auch aus, daß der Zweck des Gerichts zuletzt *(principaliter)* Gottes und Christi Ehre sei.

§ 75.
Von der ewigen Verdammnis.

(De damnatione aeterna sive de inferno.)

LEHRSATZ I.

Unter ewiger Verdammnis der Gottlosen versteht die Schrift dies, dass diejenigen, welche um des finalen Unglaubens willen im Jüngsten Gericht verworfen sind, einesteils des Genusses alles Guten beraubt, und andernteils der Peinigung

[1] *Loci, tom. XIX, loc. XXIX, cap. VI, § LXXI, p. 221.*

durch eine Fülle der allerschrecklichsten Übel nach Leib und Seele in Ewigkeit ausgesetzt sind.

Anmerkung: Nicht alle unsere Dogmatiker behandeln dieses Lehrstück in gleicher Weise. Schon die Benennung ist sehr verschieden, wie ja allerdings die Schrift verschiedene Namen dafür hat, als: Verderben (Spr. 15, 11), γέεννα τοῦ πυρός (Matth. 5, 22. 29. 30; 10, 28; 23, 15. 33; Mark. 9, 43; Jak. 3, 6), ἄβυσσος (Luk. 8, 31; Röm. 10, 7), τόπος τῆς βασάνου (Luk. 16, 28), ᾅδης (Luk. 16, 23), σκότος τὸ ἐξώτερον (Matth. 22, 13), τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Matth. 25, 41), κόλασις αἰώνιος (Matth. 25, 46), ὄλεθρος αἰώνιος (2. Thes. 1, 9), κρίμα αἰώνιον (Heb. 6, 2), ζόφος τοῦ σκότους (2. Pet. 2, 4. 17), θάνατος ὁ δεύτερος (Off. 2, 11; 20, 6; 21, 8, vergl. Joh. 8, 51. 52).

Quenstedt nennt dies Lehrstück: *De morte aeterna,* und behandelt es gleich nach dem Lehrstück vom ewigen Leben, *fruitio Dei aeterna.* Er schließt dies sofort an die Lehre von der Dreieinigkeit an, weil Gott ja das letzte Ziel des Menschen und die *fruitio Dei* eben die Seligkeit sei, von der wieder *mors aeterna* das Gegenstück ist. Dieselbe Anlage hat Baier, der nach der Lehre von Gott zunächst von der Schöpfung, dann vom Ebenbild Gottes, darauf von der *providentia* und dem Dekret Gottes und dann von der *beatitudo aeterna* und *damnatio aeterna* handelt. Ähnlich ordnet auch Calov, sofern er nach der Lehre von Gott und seinen Werken ein Lehrstück *de fruitione Dei* bringt; jedoch handelt er zuletzt im Kap. *de novissimis* noch einmal *de beatitudine aeterna.* Das ist die analytische Methode, die zuerst von Gott nach seinem Wesen und dann von Gott als dem letzten Ziel handelt und darauf in der übrigen Dogmatik die Lösung der Frage bringt, wie es zu diesem letzten Ziel kommt. Den umgekehrten, nämlich synthetischen Weg, geht Gerhard, welcher im letzten Teil seiner Loci von der Verdammnis unter der Überschrift: *De inferno* und zu allerletzt *de vita aeterna* handelt. Ganz dieselbe Anlage haben unter den bedeutenderen Dogmatikern Calov in seiner *Apodixis,* während er die analytische Methode in seiner *Theologia positiva* benutzt, Brochmand, Gottfr. Hoffmann *(Synopsis),* Heerbrand *(Compendium theol.),* Hafenreffer *(Loci).*

Daß es eine ewige Verdammnis gibt, lehrt eine Über-

fülle von Schriftstellen (5. Mose 32, 22; Hiob 7, 9; Ps. 31, 18; 49, 15; Jes. 5, 14; 30, 33; 34, 8—10; 66, 24; Matth. 3, 10; 5, 22; 7, 13; 8, 12; 10, 28; 11, 23; 13, 40; 23, 15; 24, 50. 51; 25, 30. 41. 46; Luk. 13, 24. 28; 12, 5; 10, 15; 16, 23; Joh. 6, 50; 8, 51. 52; 15, 6; Röm. 2, 8. 9; Gal. 6, 8; 1. Thes. 1, 10; 2. Thes. 1, 9; Heb. 6, 2; 10, 27; 2. Pet. 2, 1—4. 9).

Als den adäquaten Grund der Verdammnis gibt die Schrift weder einen Mangel seitens der göttlichen Gnade und Gnadenmittel (1. Tim. 1, 15; Luk. 16, 29. 31; Röm. 10, 17), noch ein absolutes, viele zur Verdammnis bestimmendes Dekret Gottes an (1. Tim. 2, 4; 2. Pet. 3, 9), sondern einzig die eigne Schuld des Menschen (Jes. 3, 9; Hos. 13, 9; Jer. 2, 19; Luk. 16. 28 vergl. mit V. 29) und speziell den selbstverschuldeten Unglauben (Mark. 16, 16; Matth. 23, 37); vergl. das Lehrstück von der ewigen Wahl und ewigen Verwerfung.

Was das Wesen *(forma)* der Verdammnis betrifft, so wird sie im allgemeinen beschrieben als Tod, indem sie als der andere Tod, oder als Tod und Sterben in Ewigkeit bezeichnet wird (Off. 20, 6; Joh. 8, 51. 52), als Gericht, Verdammung, *damnatio* (Mark. 16, 16: κατακριθήσεται; Heb. 6, 2; 10, 27; Röm. 1, 32; Joh. 5, 29), als Verderben, ἀπώλεια (Matth. 7, 13), Untergang, ὄλεθρος (1. Thes. 5, 3; 1. Tim. 6, 9; 2. Thes. 1, 9). Mit diesen allgemeinen Ausdrücken wird schon gesagt, daß der Zustand der Verdammten ein Zustand der Beraubung (Tod), der Ausschließung vom Guten (verworfen, von Gott hinweg), ein Zustand großer Pein und Qual (Tod als ewiges Sterben) und voll überhäuften Jammers (Untergang, Verderben) ist.

Doch gibt die Schrift ein noch viel genaueres Bild des Elends der ewigen Verdammnis, indem sie einesteils sagt, daß die Verdammten des Genusses alles Guten beraubt sind (unsere Dogmatiker bezeichnen das als *poena damni* oder als *mala privativa damnationis.*), andernteils, daß die Verdammten einer Fülle der allerschrecklichsten Übel nach Leib und Seele ausgesetzt sind (dies bezeichnen unsere Dogmatiker als *poena sensus* oder *mala positiva damnationis).*

Vom Genuß alles Guten sind die Verdammten ausgeschlossen, da sie ewig getrennt sind von Gott und

Christo (Ps. 1, 5; 5, 5; Matth. 7, 23; 25, 41; 2. Thes. 1, 9), der Ruhe, des Friedens und der Freude beraubt (Röm. 2, 9; 2. Thes. 1, 6; Matth. 8, 12; 13, 42; Luk. 13, 28; Heb. 4, 3; Jes. 48, 22; 57, 21), sowie aller Erquickung (Luk. 16, 24—26), Tröstung (Luk. 16, 27—31) und Hoffnung, wie Luk. 16, 25 und zugleich alle Stellen, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen aussagen, bezeugen. Gerhard[1]: *Erit in damnatis continua et perpetua desperatio, ac proinde etiam spes nulla. Nam minima spes dolorum magnitudinem levaret.*

Was die *poena sensus*, oder die *mala positiva* betrifft, so macht die Schrift dieselben in ihrer Intensivität dadurch anschaulich, daß sie dieselben den Geburtsschmerzen eines Weibes vergleicht (1. Thes. 5, 3; Matth. 24, 8; Mark. 13, 9) und zum andern sie als βασάνοι bezeichnet (Luk. 16, 23. 28). In diesem Wort, dessen Grundbedeutung eigentlich „Prüfstein", womit das Gold probiert wird, ist, liegt dies, daß die Verdammten gleichsam gradweise auf die Probe der Ertragung der Leiden gestellt und dieser Probe von Grad zu Grad ausgesetzt werden, daß sie also bis zum äußersten gepeinigt werden, nur daß das Äußerste nicht eine Grenze, ein *terminus ad quem* ist, womit sofort wieder eine Hoffnung gegeben wäre, sondern die ewige Fortsetzung (Luk. 16, 25; Mark. 9, 44. 48; Jes. 66, 24). Analog dem Ausdruck βασανίζειν von der ewigen Verdammnis ist in der eben bezeichneten Weise der Ausdruck „Tod" für Verdammnis, indem hiermit nicht etwas Abgeschlossenes, sondern etwas Währendes gemeint ist, ein ewiges Sterben mit seinen Ängsten, wie etwa die unbeschreibliche Angst dessen, der vor einem überaus qualvollen leiblichen Tod steht. Einen Fingerzeig gibt auch dies, daß βασανιστής den Sinn von „Peiniger, Folterer" hat, wie βασανίζειν gleich „foltern", um die Wahrheit zu erpressen. Die ewigen Schmerzen der Höllenpein sind nach der Schrift denn auch so groß, daß alle Verdammten, deren viele in dieser Zeit mit ungebrochnem Trotz und frechem Lachen sich wider Gott hochmütig erheben, dann rückhaltslos und fassungslos in erschreckliches Jammern, Heulen und Wehklagen ausbrechen (Jak. 5, 1; Matth. 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Luk. 13, 28; vergl. 23, 30).

[1] *Loci, tom. XX, loc. XXXI, cap. VI, § LXXII, 6, p. 255.*

Eine in der Schrift mehrfach wiederkehrende, namentlich auch vom Herrn gebrauchte Bezeichnung der Höllenschmerzen, ist „Feuer" und „Wurm" (Jes. 66, 24; Mark. 9, 44. 46. 48, merkwürdigerweise nur bei Markus so; Matth. 18, 8. 9; 3, 10. 12; 25, 41; Jud. 7). Zunächst ist die Frage, wie diese Ausdrücke zu nehmen sind. Unsere Dogmatiker sind verschiedener Meinung. Baier sagt sehr entschieden[2]: *Proprie, non tropice, et obscure locuturum, utique credimus.....Ita vero etiam constat, ignem illum non fore spiritualem (sic enim proprie dictus ignis non fuerit), sed materialem et corporeum. Distinctius autem ejus naturam velle exponere, curiosum magis, quam utile est.* Quenstedt führt, ohne sich ausdrücklich zu entscheiden, die verschiedenen Meinungen an[3].

1. Prima sententia eorum, qui statuunt, infernalem ignem fore materialem, corporeum, elementarem; ita quidam patres ut Tertullianus, Augustinus etc. Rationes pro hac sententia: 1. A littera non est recedendum. 2. Tribuuntur igni infernali flamma, sulphur, fumus, ligna, ergo est ignis corporeus. 3. Adurit hic ignis hominum corpora, ergo etiam erit corporeus..... Hae rationes nondum satis probant, ignem inferni fore materialem et elementarem. Nam a. S. Scriptura diserte dicit, omnia elementa in die illo censorio esse conflagranda, 2. Pet. 3, 20. b. Matth. 25, 41 infernalis ignis dicitur aeternus; at vero materialis et proprie sic dictus ignis non potest esse aeternus (?). c. Ignis infernalis aget etiam in diabolos et animas; ignis autem materialis non potest agere in spiritus. Diesen Grund führt auch Gerhard[4] aus. Der Einwand der Scholastiker, daß das elementare Feuer auch zur Wirkung auf Geister allein *a deo elevari posse*, enthält zwar eine an sich nicht zu bestreitende Möglichkeit und ist, sofern er den Satz mitenthält, daß man nach physischen und philosophischen Prinzipien nicht in Glaubenswahrheiten entscheiden darf, auch eine Kritik des obigen Arguments unter b (Vergänglichkeit der Materie). Allein, er ist doch hinfällig, weil wir wiederum aus feststehenden Glaubenswahrheiten wie der All-

[2] *Comp., pars I, cap. VII, § X, b, p. 247.*

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIV, sect. II, qu. IV, II, observ., p. 571.*

[4] *L. c., § LXIX, p. 247.*

macht Gottes nicht ohne weiteres neue Wahrheiten entwickeln dürfen, und doch die Schrift selbst das, was die Scholastiker als unbestritten möglich setzen, doch nicht als Wirklichkeit klar ausspricht. Wir dürfen aus der Vergänglichkeit der Elemente nicht ohne weiteres auf ein unelementares Feuer der Hölle schließen, noch aus der Allmacht Gottes ohne weiteres auf die elementare Art desselben, d. h. von der Möglichkeit auf das wirkliche Vorhandensein desselben. Aber mit Recht wendet Quenstedt gegen das Argument für die Materialität des ewigen Feuers, daß die Schrift von *sulphur, flamma* usw. spreche, dies ein, daß wie für das Ganze: Feuer, so für die einzelnen Teile: Flamme, Schwefel, Holz es eben die Frage sei, ob sie bildlich oder eigentlich zu nehmen seien, und daß die selbst zweifelhaften Einzelheiten nicht Gewißheit bringender Beweis für das Ganze sein könnten.

2. Secunda sententia est, ignem illum, per quem coelorum terraeque machina dissolvetur et destruetur, divino nutu damnatos crassiore sui parte involuturum, huncque ignem praeternaturalem, perpetuique cruciatus instrumentum fore. Ita sentiunt Calixtus, Zanchius, Alstedius. Dagegen: *Sequitur ex hac sententia, ignem infernalem nondum exstare, nec damnatorum animas eo torqueri.* Allerdings könnte ja dieses Feuer erst nach dem Weltuntergang vorhanden sein.

3. Sententia tertia est eorum, qui existimant, S. Scripturam describere statum et conditionem damnatorum per ignem, non quod proprie detur aliquis in inferno ignis, sed ut inde significaret acerbissimos cruciatus et dolores damnatorum. Ita sentiunt Ambrosius, Joh. Damascenus, Aegidius Hunnius, Balduin, Dannhawerus. Grund ist namentlich Matth. 25 (vergl. V. 41 mit V. 46), *quae verba ultima videntur innuere, per ignem infernalem in genere designari supplicium gehennae gravissimum.*

4. Denique sententia eorum est, qui hic ἐπέχειν malunt, quam certi aliquid statuere. Eandem sequitur Gerhardus[5], *qui ait: Nec ambigimus, divina potentia fieri posse, ut ignis corporeus cruciet diabolos et animas incorporeas. Sed an ignis ille revera corporeus, materialis ac visibilis futurus sit, an vero incorporeus, invisibilis ac immaterialis in medio relinquimus, quam-*

[5] *L. c., § LXIX, 4, p. 251.*

vis in partem posteriorem magis propendeamus (Gerhard neigt also mehr zu einer Immaterialität des Feuers als zum Gegenteil) *ac Deum serio precamur, ne per experientiae notitiam illud nobis manifestet.*

Die Stellung von Gerhard scheint die am meisten gesicherte. Absolute Entscheidung, ob dieses Feuer materiell oder immateriell sei, gibt die Schrift nicht. Für letztere Annahme kann die Erwägung gewinnen, daß der oft mit dem Feuer verbundene Wurm, dessen Realität durch die Unmöglichkeit seiner Existenz im Feuer aufgehoben wird, daher, wie er selbst bildlich zu fassen sei, auch die Bildlichkeit des Feuers beweise. Aber hierbei würde doch wieder mit physischen Analogien operiert. Gewöhnlich wird der Wurm auf die Seelen- und Gewissensschmerzen der Verdammten bezogen. Gerhard[6]: *Referri autem possunt ad rodentem illum conscientiae vermem damnatorum,* θλίψις καὶ στενοχωρία *(Rom. 2, 9; 2. Thes. 1, 6).* Das Feuer wird bezogen auf die *cruciatus corporis.* Aber zunächst ist auf die zuvor gegebene Instanz zu verweisen, daß das Feuer doch auch die bösen Geister quält, die doch körperlos sind. Es ist also diese Verteilung, die doch ohnehin eine deutliche, in der Schrift selbst gelehrte Unterscheidung als *species* der *cruciatus* voraussetzte, ohne Grund in der Schrift. Wiederum muß man angesichts Luk. 16, 24 wohl mit Nebe fragen: „Genügt es, mit Thiersch zu sagen: Die bösen Lüste, welche der reiche Mann während seines Erdenlebens gepflegt und groß gezogen hatte, hafteten noch in seiner Seele, aber die Gegenstände, womit er früher die Lüste zu befriedigen suchte, waren ihm alle genommen; und die Begierden brannten in ihm fort wie ein unersättliches Feuer? Er hatte die Mahnungen des Gewissens betäubt und vielleicht wegzuspotten gesucht, er hatte sich über die Zerrüttung seines Geisteslebens getäuscht; nun fielen alle diese Täuschungen weg und in seiner verwahrlosten Seele arbeiten die Vorwürfe des Gewissens wie ein beständig nagender Wurm? Ich glaube nicht. Wie die Seligkeit des Gerechten nicht bloß darin besteht, daß sie in sich selig sind, sondern vornehmlich darin, daß das krystallene Meer vor dem Stuhl des dreieinigen Gottes einen Strom der Wonne nach dem andern ihnen zuführt,

[6] *L. c., § LII, p. 216.*

so scheint es mir geboten, diese Qualen nicht bloß als innere, sondern auch als äußere Leiden zu erkennen. Der ganze Mensch, Leib und Geist, muß leiden." Schwach ist an Nebes Argument das krystallene Meer als Instanz, da ja dessen Fassung ebenso zweifelhaft wie die des Feuers ist, aber in der Hauptsache hat er recht und zwar wegen der Worte des reichen Mannes, der doch von einer Erquickung der Zunge, die doch nicht bildlich zu nehmen ist, redet, und damit doch gegen die rein bildliche Auffassung des Feuers als Gewissensbrand Zeugnis gibt. Hollaz scheint uns nächst der von Gerhard empfohlenen ἐποχή in bezug auf positive Fassung des Feuers dem Annehmbarsten nahe zu kommen, wenn er sagt[7]: *Corpora damnatorum cruciabuntur igni infernali proprie dicto adeoque materiali... Non autem erit ignis elementaris aut vulgaris, sed singularis.* Dies verwirft Romanus Teller, der die 7. und 8. Auflage des *Examen* von Hollaz mit Anmerkungen herausgab, und erklärt die *metaphorica interpretatio* für allein richtig. Hierin stimmt Philippi[8] ihm bei. Wir sind anderer Meinung. Wir können nur nach allem den Schluß machen, daß es in der Hölle ein bestimmtes, reales Agens gibt, welches nach Art des brennenden Feuers und eines bohrenden Wurmes die Verdammten nach Leib und Seele quält, und daß jedes der beiden, Feuer wie Wurm, die ganze Qual der Verdammten in sich greift, nur nach verschiedenen Seiten ihrer Beschaffenheit aufgefaßt, sowohl als von außen andringend (Feuer), wie auch ins Innerste eindringend (Wurm).

Von den Qualen und Peinigungen der Verdammten ist endlich zu sagen, daß sie sich auf Leib und Seele beziehen und alle von den Verdammten nach ihrer ganzen Person, sowohl leiblich wie geistig, empfunden werden. Der reiche Mann leidet leibliche Pein in der Flamme, denn er begehrt leibliche Erquickung, aber auch geistige, sofern ihm das „getröstet werden" abgeschnitten ist, dessen Lazarus teilhaftig wird (Luk. 16, 24. 25). In bezug hierauf sagt Gerhard[9]: *Ceterum quod in anima et corpore damnatos torquendos esse diximus, ea ratione*

---

[7] *Ex., pars III, sect. I, cap. XII, qu. 26, prob. c, p. 447.*
[8] Glaubenslehre, B. 3, S. 388.
[9] *L. c., § LIII, p. 220.*

intelligendum, quod in omnibus animae potentiis et in omnibus corporis membris dolores acerbissimos sint persensuri, ac proinde ad multiplicem poenarum varietatem accedet earundem universalitas. Er macht richtig darauf aufmerksam, daß viele Leiden dieser Zeit nur partiale sind, die nicht den ganzen Menschen nach Leib und Seele, in allen Teilen des ersteren und allen Kräften der letzteren, peinigen, wie dies aber die Höllenleiden bei den Verdammten tun werden. Wenn irgendein Teil des Leibes oder irgendeine Kraft der Seele auch nur zeitweise vom Leiden ausgeschlossen wäre, so würde damit ja ein Gutes vergönnt; aber eben solche Gunst ist den Verdammten versagt (Luk. 16, 25).

Daß ein jeder Verdammter ein volles Maß der Qual und Pein nach Leib und Seele hat, welche als eine wirklich schreckliche Betätigung der Gerechtigkeit Gottes an ihm gelten kann (1. Thes. 1, 5. 6 vergl. mit V. 8. 9), schließt aber nicht aus, daß Abstufungen der Höllenqual sein werden. Dieses wird mit gutem Grund gelehrt nach Matth. 10, 15; Luk. 10, 12; Matth. 11. 21. 23; 23, 14. 15; Luk. 12, 47. 48; Röm. 2, 9). Quenstedt[10]: *Erunt in inferno diversi gradus poenarum.* Gerhard[11]: *Negarunt olim Jovinianistae, qui omnes peccatores ut in culpis ita et in poenis pares fore dixerunt, secuti stoicos, qui et ipsi omnia peccata fecerunt paria. Augustinus de haeres., cap. 82. Contrarium statuunt unanimi consensu omnes patres.* Mit gewohnter Vorsicht machen unsere Dogmatiker, die den Vätern durchaus beitreten, doch folgende Bemerkungen: *Notandum tamen circa hanc poenarum diversitatem, I. quod omnes omnium damnatorum poenae futurae sint aeternae, proinde ratione durationis nulla erit diversitas. II. Quod non ratione specierum diversarum vel locorum distinctorum, ut quidam volunt, sed ratione distinctorum graduum illa inaequalitas sit statuenda.*

Die Antithese gegen die in diesem Lehrsatz gegebene Schriftlehre ist, abgesehen von der schon früher im Paragraph *de statu post mortem* widerlegten römischen Lehre von den verschiedenen Stufen, *limbus patrum, infantium* usw., wesentlich die Antithese gegen die im nächsten Lehrsatz vorzulegende Schriftlehre.

---

[10] *L. c., qu. III, thes., p. 566.*
[11] *L. c., § LXXV, p. 256.*

LEHRSATZ II.

Der Zustand der Verdammnis ist ein stetig in Ewigkeit dauernder.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz enthält zweierlei, nämlich einmal dies, daß in den Qualen der Verdammten keine Unterbrechungen eintreten. Dieses ist die *continuitas poenarum inferni.* Gerhard[1]: *Continuitatis nomine intelligimus, quod poenae illae nullum habebunt intervallum, nullam interruptionem, nullam quietem.* So lehrt die Schrift, denn sie sagt einmal aus, daß den Verdammten jede zeitweilige, auch nur partielle Aufhebung der Qual versagt wird (Luk. 16, 24. 25). Zum andern sagt die Schrift positiv aus, daß die Qual Tag und Nacht währt, daß die Verdammten weder Tag noch Nacht Ruhe haben (Jes. 34, 10; Off. 19, 3; 14, 11; 20, 10).

Zum andern sagt unser Lehrsatz die ewige Dauer der Höllenstrafen, die *perpetuitas sive aeternitas poenarum inferni,* aus. Der Schriftbeweis dafür ist ein überaus reicher. Erstlich spricht die Schrift *negative* die Ewigkeit aus, indem sie einesteils sagt, daß die Pein der Hölle nicht aufhört (Jes. 66, 24; Mark. 9, 43. 44. 46. 48; Luk. 16, 26) und anderenteils das Aufhören der Pein an die Erfüllung einer unmöglichen Bedingung, die völlige Bezahlung aller Sündenschuld, knüpft (Matth. 5, 26; Luk. 12, 59; vergl. Ps. 49, 9). Zum andern spricht die Schrift *positive* die Ewigkeit der Verdammnis aus, indem sie das Verderben, die Strafe, die Finsternis, das Gefängnis und die Bande der Hölle als ewige bezeichnet (Matth. 18, 8; 25, 41; Jud. 4—7; Joh. 8, 51; 11, 26; 2. Thes. 1, 9; Off. 14, 11) und zwar mit Häufung des Begriffs „Ewigkeit", in *saecula saeculorum,* εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Off. 14, 11; 20, 10).

Die Dogmatiker beschäftigen sich im Anschluß an die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen mit einer Frage, die eigentlich nur vom Standpunkt der sehr empirischen Fassung von *ignis infernalis* so, wie es der Fall ist, aufgestellt werden konnte, nämlich: *Quomodo damnatorum corpora in ignis infernalis flammis possint conservari, ne consumantur et in cinerem redigantur.* Es genügt, was Gerhard selbst für den Fall einer sehr empiri-

[1] *Loci, tom. XX, loc. XXXI, cap. VI, § LV, p. 223.*

schen Fassung des Feuers sagt[2]: *Ignis infernalis alterius naturae et qualitatis erit, quam diaconicus, ut enim nunquam exstinguitur, sed semper ardet, ita quoque damnatorum corpora non exstinguet, sed cruciatibus aeternis reservabit.* Die Hauptsache aber ist die, daß die Schrift ja klar lehrt, daß die Leiber aller Auferstandenen, sowohl der Seligen, als auch der Verdammten, nicht mehr irdischer, sondern überirdischer Art und daher den Gesetzen für die Materie in der Zeit nicht mehr untertan sein werden.

Dieselbe Schriftwahrheit erledigt auch die Frage, ob nicht analog der häufig eintretenden Empfindungslosigkeit infolge übergroßer Schmerzen auch die gehäuften Schmerzen der Verdammnis eine Empfindungslosigkeit und Abstumpfung gegen den Schmerz und damit gleichsam eine Unterbrechung der Qualen herbeiführen müßten.

Würde uns aber auch diese Schriftwahrheit nicht gleichsam eine Aufklärung über die beiden behandelten Fragen geben, so stände die Sache selbst, nämlich das ewige Ausdauern, durch die einfache Aussage der Schrift, daß die Höllenstrafen ewig sind, fest.

In der Antithese zur Ewigkeit der Höllenstrafen stehn:

1. Origenes, der auf Grund heidnisch-philosophischer Vorstellungen eine ἀποκατάστασις πάντων, *restitutio omnium*, eine Wiederherstellung aller, nämlich zu ursprünglicher Unschuld und Heiligkeit, lehrt. Er sagt von den Geistern der Gottlosen[3]: *Hi vero, qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen irremediabiliter moti, sanctis beatisque ordinibus subjecti sunt ad regendum, quorum adjutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati redire ac restitui ad statum beatitudinis possunt.* Er begründet dies damit: *Non regnabit in aliquo peccatum, cum diabolus et angeli ejus igni tradentur aeterno.* Seinen Irrtum haben verschiedene Papisten verteidigt und namentlich vielfach ältere und neure Mystiker erneuert, was erklärlich ist, da sie meist auf pantheistischem Grunde stehn.

Von den alten Kirchenlehrern soll Ambrosius dem Irr-

[2] *L. c.*, § *LXI, 2, p. 238.*

[3] Gerhards *Loci, l. c.*, § *LXII, p. 236.*

tum des Origenes gefolgt sein; doch die Schrift, aus welcher die dies beweisende Stelle stammt, wird nicht für ein Werk des Ambrosius gehalten. Auch Hieronymus wird als Nachtreter des Origenes verdächtigt; aber er erklärt sich an verschiedenen Stellen gegen diesen Irrtum.

Ganz entschieden haben die Anabaptisten die Ewigkeit der Höllenstrafen geleugnet und meist zum origenistischen Irrtum sich bekannt.

Dasselbe tut ausgesprochen auch Schleiermacher nach dem Vorgang der Mystiker des Mittelalters. Er erklärt, daß durch die Kraft der Erlösung dereinst eine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde. Schleiermachers Stellung ist sehr erklärlich, da er wie die früheren Mystiker mit seiner Theologie auf pantheistischer Grundlage ruht.

Auch viele neuere Theologen, vulgäre und spekulative Rationalisten, die keine pantheistische Grundlage haben, haben die Ewigkeit der Höllenstrafen geleugnet zu Gunsten einer endlichen Wiederbringung aller. Wegscheider[4]: *De diurnitate vero harum poenarum ita censemus, primum Deum miserrimam peccatorum conditionem, qui post mortem poenis affecti animum emendaverint et de quorum sorte futura neque Jesus ipse neque apostoli quidquam definierint, eodem modo mitigaturum esse, quo ad meliorem mentem redierint atque in animi perficiendi studio strenue perrexerint* (Ähnlich Niemeyer[5] indem er das späte Innewerden des Irrtums als Schritt zur Umkehr bezeichnet und einem solchen die Seligkeit in Aussicht stellt, aber nicht eine solche, die die Folge „früher bewährten Tugend" ist, nach welcher eine „höhere Seligkeit zu erwarten ist".); *deinde hominem improbum, etsi poenis vitae futurae emendatus in aliam eademque mitiorem abierit conditionem, nunquam tamen vitae terrestris male actae recordatione liberatum iri, neque beatitate iis parem fore, qui honeste vixissent. Unde poenas infernales recte dici, sensu quidem diverso, et aeternas et non aeternas.*

Es kommt also zuletzt auf die Annahme einer nur hypothetischen oder relativen Ewigkeit der Höllenstrafe hinaus. Es

---

[4] *Instit., § 200, p. 639.*

[5] *Popul. u. prakt. Theologie, 6. Aufl. Halle, 1823, S. 542.*

wird behauptet, daß von einer Ewigkeit der Höllenstrafen nur geredet werde unter Voraussetzung, daß die Bösen sich nicht in der andern Welt bessern. Ferner wird behauptet, daß zu diesem Zweck ihnen nicht nur gepredigt werde, sondern daß auch sie manche Strafen für die auf Erden leichtfertig verlorene Gnadenzeit zu erleiden hätten, bis sie sich bessern. Es spielt also das vielbeliebte Fündlein von Heilspredigt im Hades mit hinein. Hase[6] hält die Annahme der Hadespredigt wenigstens für nötig, um den Vertretern der hypothetischen Ewigkeit der Höllenstrafe gegenüber die reale Ewigkeit dieser Strafen zu behaupten, indem er sagt: „Die wider die Ewigkeit der Höllenstrafen vorgebrachten Gründe sind widerlegt, wenn erst durch das Weltgericht die ewige Verwerfung entschieden wird. Nachdem in dieser Zwischenzeit alle Folgen der Sünde, alle Wirkungen der göttlichen Gnade vergeblich gewesen sind, wendet Gott durch den Spruch des Weltgerichts seine Gnade auf immer von den Unverbesserlichen ab". Da muß man doch fragen, wie es um die Millionen Gottlosen steht, die am Jüngsten Tage leben und also nicht die Zwischenzeit der Besserung im Hades durchmachen können?

Wir brauchen aber nicht das Fündlein und den groben Irrtum einer Heilspredigt im Hades zu Hilfe zu nehmen, um genügende Antwort auf die Einwürfe gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen zu geben. Wir haben die Antwort in der Schrift. Die gangbaren Einwürfe sind:

a. Ewige Strafe steht im Mißverhältnis zu zeitlicher Sünde. Gerhard[7]: *Proportionem poenae et culpae non in mora temporis sed in peccati qualitate ac turpitudine quaerendam.* Die in der Zeit begangene Sünde hat unendliche Schuld, weil sie eine Beleidigung des unendlichen Gottes ist. Brochmand[8]: *Quia peccato offenditur Deus, bonum infinitum et aeternum, inde est quod peccatum mereatur poenam aeternam.* Sehr deutlich bezeugt dies Jes. 59, 2: „Sondern eure Untugenden scheiden euch und euren Gott voneinander", an sich absolut, und darum für alle, die an der Versöhnung, die objektiv jene Schei-

---

[6] *Hutterus redivivus, § 132, S. 357.*

[7] *L. c., § LXV, 6, p. 243.*

[8] *Systema, tom. II, art. XLVIII, cap. II, qu. III, p. 7043.*

dung aufhebt, nicht subjektiv durch den Glauben Teil haben; vergl. über diesen Punkt § 50[9]. Es muß auch in Betracht gezogen werden, daß die Sünde, aus der viele kurz vorübergehende sündige Taten hervorgehn, doch an dem Subjekt hängt (als Erbsünde) und daß diese Sünde doch beständig eine ἀνομία Leugnung des heiligen Willens Gottes, Verachtung der im Gesetz repräsentierten Majestät Gottes ist, daß also auch, da die Strafe doch die göttliche Bestätigung der Majestät des Gesetzes ist, die Strafe, für den Fall, daß nicht die Gottlosen vernichtet werden (*in nihilo rediguntur*), ewig sein muß, weil mit dem gottlosen Subjekt auch die ἀνομία ewig bleibt. Man müßte etwa noch meinen, daß das Moralgesetz nur für diese Zeit sei, was die Schrift deutlich verwirft.

b. Es sei wahrscheinlich, daß im Jenseits Besserung eintrete, weil der Reiz zur Sünde wegfalle. Dies Argument ruht von vornherein auf einem Grundirrtum, auf der papistischen Ansicht von der Sünde, daß dieselbe ihren Sitz in der niederen Sphäre des Menschen, in der *sensualitas*, der Sinnlichkeit, habe. Der Sitz der Sünde ist aber der eigentliche Kern des geistigen Lebens des Menschen; und schon in Anbetracht dessen kann keine höhere Wahrscheinlichkeit der Bekehrung für das Jenseits statuiert werden.

c. Die Ewigkeit der Höllenstrafen widerspreche der Barmherzigkeit Gottes. Allein, die endliche Begnadigung auch auf Grund vorausgesetzter Bekehrung im Jenseits widerspricht in der Sache selbst wie in der Voraussetzung der Aussage der Schrift und also der Wahrhaftigkeit Gottes, denn nach Matth. 25, 10 ist nach diesem Leben die Pforte geschlossen und nach Jak. 2, 13 ergeht ein Gericht ohne Barmherzigkeit über den, der nicht barmherzig war. Die Schrift sagt also klar und ausdrücklich, daß Gott nach diesem Leben keine Bekehrung ermögliche, und daß er gegen die Verdammten keine Barmherzigkeit kenne; vergl. auch Luk. 16, 25.

Im ganzen ist zu den vorgebrachten Argumenten noch zu sagen, daß es auf das, was nach der Vernunfterwägung als annehmbar erscheint, nicht ankommt, sondern einzig auf klare

---

[9] B. 3, Lehrsatz I, II, III, S. 190c ff.

Schriftaussage. Wer nach der Vernunft wollte statuieren, was für Gott und seine Barmherzigkeit schicklich wäre, dem muß man mit der Schrift sagen: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?" (Röm. 9, 20).

Man hat die allgemeine Wiederbringung aller auch auf Schriftstellen zu basieren versucht; so auf Jes. 24, 22. Genaue Übersetzung: Sie (das Heer der Höhe und die Könige auf Erden, V. 21) werden versammelt zu einer Versammlung als Gefangene (zusammen gefangen gesetzt) auf die Grube hin (עַל בּוֹר, in die Grube hinein) und von einer Menge Tage (וּמֵרֹב יָמִים) werden sie heimgesucht (יִפָּקֵדוּ). Dies soll nach älteren wie neueren Auslegern (Knobel z. B.) heißen: Sie werden gefangen gesetzt und nach vielen Tagen heimgesucht, d. i. befreit. Knobel versteht die Stelle nicht vom Hades, sondern von einem Gefängnis auf Erden. Gott wolle ein Strafgericht üben an den Königen der Erde und an deren himmlischen Schutzmächten (Heer der Höhe, δαίμονες), aber nachdem es lange gedauert, solle Befreiung folgen. Dagegen: Von einem Erdengefängnis kann nicht die Rede sein, denn die Heere der Höhe sollen ja zusammen mit den Königen gefangen gesetzt werden. Es ist klärlich mit der Grube (בּוֹר) das Infernum gemeint. Aber nun sagt der Vers nicht, daß die Gefangenen aus dem Infernum nach langer Zeit entlassen werden, oder daß die Höllenstrafen nur temporär seien. In V. 21 heißt פָּקַד (יִפָּקֵד) offenbar, auch nach Knobel, „strafend heimsuchen": und es ist kein Beweis da, daß das Niph. יִפָּקְדוּ V. 22 etwas anders heißen soll als: Sie werden gestraft. Vielmehr liegt nur das eine nahe, es in demselben Sinne wie in V. 21 zu nehmen, wie z. B. Gesenius tut, der das Niph. in der Bedeutung von „heimsuchen" im guten Sinne überhaupt nicht aufführt. [Die Aufl. von 1894 führt allerdings das Niph. im guten Sinne auf und zwar unter Berufung auf Jes. 29, 6, wo es indessen ganz offenbar in ungünstigem Sinne steht.] Und das „nach vielen Tagen" ist

---

[10] Handwörterb. über das A. T., 8. Aufl., 1878. — So auch E. König, Heb. Wörterbuch, 1910.

keine Instanz dagegen, sofern man sagen möchte, daß doch dies „nach vielen Tagen" hier einen andern Sinn für פָּקַד fordere, wie das Wort V. 21 hatte. Denn den Schein solcher Instanz gewinnt man nur, indem man וּמֵרֹב יָמִים übersetzt: Aber nach vielen Tagen, da es ebenso berechtigt ist zu übersetzen: Und nach vielen Tagen, genauer: Und von einer Menge von Tagen an werden sie gestraft, d. h. es gehen Tage und Tage hin und sie werden noch immer gestraft, d. h. *in aeternum*. Es wäre auch sonderbar, wenn das יִפָּקְדוּ sollte plötzlich etwas Gutes aussagen, da auch noch am Anfang v. V. 23 Worte des fortgesetzten Strafgerichts stehen und im Gegensatz dazu der Schluß von V. 23 die Verherrlichung der Kinder Gottes bringt. Ähnliche Auslegung von V. 22 findet sich schon bei Cornelius a Lapide (Cornelius van den Steen, Jesuit, 1596 Prof. in Löwen, 1616 Prof. in Rom, gest. daselbst 1637; er war einer der fruchtbarsten Exegeten des Jesuitenordens.): *Quamvis multis annis sint in gehenna, tamen nunquam poenae eorum finientur, sed visitabuntur seu punientur post multos dies, i. e. post quantoslibet dies et annos erit jugis poenarum inchoatio.*

Andere Stellen, auf welche man die Wiederbringung aller stützen will, sind: Matth. 19, 28; Apg. 3, 21; 1. Kor. 15, 22—28; Eph. 1, 10; Phil. 2, 10. 11. Allein, diese Stellen reden von der Herrlichkeit des Ehrenreiches und zwar teils sofort von dem Glauben als Bedingung der Teilnahme (Apg. 3, 21; 1. Kor. 15, 22—28), teils erwähnen sie das Gericht (Matth. 19, 28), teils zeigen sie, daß die da und dort einer Wiederbringung aller günstig klingende Stelle doch zugunsten derselben mißdeutet wird. Wenn z. B. 1. Kor. 15, 25 gemißbraucht wird zum Beweis, daß alle Feinde Jesu, d. h. die Ungläubigen, schließlich ihm in gutem Sinne unterworfen, d. h. zum Glauben gebracht werden, macht V. 26 den Mißbrauch offenbar, da der Tod, der als der letzte Feind erwähnt wird, doch wahrlich nicht in jenem Sinne unter Christi Füße getan wird, sondern als Feind, aber als überwundener, geschlagener, zu Schanden und Triumph gemachter.

2. In Antithese zu unserm Lehrsatz stehn auch die Sozinianer. In ihrem eigentlichen Symbol, *Catechismus Racoviensis*, äußern sie sich zwar über die Sache nicht, aber in Privatschriften

sozinianischer Theologen, die fast symbolisches Ansehn genießen, findet sich mehr oder minder deutlich die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen ausgesprochen. Zwar wird auch nicht gerade allgemein und bestimmt eine Wiederbringung aller gelehrt, wohl aber eine völlige Vernichtung der Gottlosen. Smalcius[11] sagt, daß die Gottlosen durch das ewige Feuer vernichtet werden. Socinus selbst sagt zwar, daß den Gottlosen der ewige Tod als Strafe bestimmt sei, aber er beschreibt ihn als Auflösung des Menschen, während er von ewigen Peinigungen gänzlich schweigt. Und daß in der Tat die Mehrzahl der Sozinianer eine Vernichtung der Gottlosen an Stelle der ewigen Peinigung derselben gesetzt hat, geht aufs klarste hervor aus der Erklärung des Sozinianers Völkel. Dieser statuierte ewige Höllenstrafen, weil er sie in Luk. 16 begründet fand. Er erklärt aber auch, daß er mit den Meinungen Socins über den ewigen Tod im Widerspruch stehe.

Noch weniger entschieden sprechen sich die Arminianer darüber aus, ob die Gottlosen ewige Qual leiden, oder völlig vernichtet werden. Sie neigen aber dem letzteren mehr zu als dem ersteren.

Sehr entschieden aber lehren die Adventisten des siebenten Tages eine völlige Vernichtung der Gottlosen und zwar durch das Vernichtungsfeuer, welches am Jüngsten Tage die Erde vernichten wird. Daher denn auch die Gottlosen bis dahin nicht in der Hölle sind.

Die eigentlichen Nachfolger der Sozinianer sind die Universalisten und wie ihre Vorgänger sprechen sie sich schwankend über eine Vernichtung der Gottlosen wie auch über eine Wiederbringung aller aus. Aber die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnen sie entschieden. J. D. Williamson[12] sagt von der Stellung seiner Sekte: Einige glauben, daß alle Strafe auf diese Welt beschränkt sei, andere, daß sie sich auch auf die zukünftige erstrecken wird. Darin jedoch stimmen alle überein, daß die Strafe ein Ende erreichen und in keinem Falle endlos sein wird.

3. In Antithese stehn endlich alle Atheisten, alte Liber-

[11] *De divinitate Christi, cap. XXII, p. 133.*
[12] *Exposition and Defense of Universalism.*

tiner, neuere Materialisten. Für sie ist die Frage, ob ewige Qual ist, oder eine völlige Vernichtung stattfindet durch das Feuer des Jüngsten Tages, gänzlich beseitigt. Es gibt für den Menschen als Individuum kein Jenseits, oder es gibt schon von vornherein kein wirkliches Individuum. Den Ton derselben gibt Strauß[13] an: „Das Jenseits ist der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat". Dieses letztere vermeint Strauß wirklich geleistet zu haben in seinem „Alter und neuer Glaube"; vergl. Synodalbericht der Synode von Wiskonsin, vom J. 1887.

LEHRSATZ III.

Der Aufenthalt, in welchem die ewige Qual gebüsst wird, ist die Hölle.

Anmerkung: Hölle, *infernum,* wird oft gebraucht im komplexen Sinn, nämlich Leiden und Aufenthaltsort des Leidenden zusammenfassend. Joh. Fecht[1]: *Infernus usu partim Scripturae, partim ecclesiastico vel poenam notat, praeciso loco, vel locum, abstracta poena, vel utrumque.* Doch ist unter Infernum nicht ein bloßer Zustand *(status)* gemeint, sondern auch ein bestimmter Aufenthalt. Das lehrt die Schrift, indem sie nicht nur von einem Zustand der Qual redet, sondern auch von einem Ort der Qual, τόπος οὗτος τῆς βασάνου (Luk. 16, 28; vergl. V. 26; 1. Pet. 3, 19, Gefängnis). Es ist aber nun τόπος nicht Ort in allergröbster lokaler Fassung. Darum reden auch unsere Dogmatiker nicht so häufig von einem *locus inferni* oder *damnatorum,* sondern von einem ποῦ, von einem da, wo die Verdammten Pein leiden. Gerhard[2] führt erst an, daß *infernum* genommen werde *pro morte aeterna,* und dann auch *pro illo* ποῦ, *in quo miserrimam illam conditionem ac ineffabiles istos cruciatus patiuntur, et in aeternum sustinebunt.* Dann sagt er: *Quidam posteriorem significationem plane repudiant, ac infernum non nisi per sensum irae divinae ac maledictionis aeternae ac horrorem conscientiae definiendum esse arbitrantur. Sed non videtur negandum esse certum aliquod* ποῦ, *in quo damnati*

[13] Glaubenslehre, II, S. 739.
[1] *De statu damnatorum, Rostock und Leipzig, 1727, p. 329.*
[2] *Loci, tom. XX, loc. XXXI, cap. III, § XXV, p. 175.*

supplicia sua persolvent. Ganz richtig beruft sich Gerhard dafür erstlich auf die unmittelbaren Schriftaussagen (Luk. 16, 26. 28; 1. Pet. 3, 19), sodann darauf, daß die Verdammten eine Leiblichkeit haben und daß diese einen Aufenthalt fordert. Er drückt dies so aus[3]: *Corpora damnatorum animabus redunita, adeoque ipsi damnati aut erunt ubique aut nullibi aut in certo* ποῦ. *Primum dici nequit, quia ubique praesentia vel ab essentiae vel hypostaseos infinitate originem trahit, quarum neutra hic statui potest. Adde quod damnati dicantur futuri non in coelo, sed in inferno. Ergo non erunt ubique. .....Alterum itidem dici nequit, quia..... omnia entia finita necesse est esse in aliquo ubi..... Manet ergo tertium, videlicet quod damnati in certo* ποῦ *sint futuri.* Mit vollem Recht macht Gerhard auch auf die schlimme Konsequenz aufmerksam, daß nämlich bei der Voraussetzung, daß es ein solches ποῦ nicht gebe, auch der buchstäbliche Sinn der Höllenfahrt Christi dahinfallen müsse.

Hiermit, daß wir ein ποῦ für die Verdammten annehmen und unter dem Infernum einen Aufenthalt verstehn, sind wir auch am Ende mit unsern Bestimmungen über diesen Punkt. Wir können weder die Ausdehnung, noch die Lage dieses ποῦ angeben. Diese Stellung nehmen selbstverständlich auch unsere Dogmatiker ein, weil eben die Schrift uns Näheres nicht sagt. Hollaz sagt[4]: *Certum est, carcerem infernalem esse in loco reali a beatorum sede distincto. Probabile etiam est, eundem esse extra hunc mundum habitabilem. At ubi locus ille definite sit, hominibus viatoribus est incognitum.* Dazu sagt Fecht in scharf sarkastischer Weise[5]: *Ubi sit infernus, utrum intra, an vero extra globum, id nullo idoneo argumento doceri potest, nequicquam certam hujus rei scientiam nobis promittentibus Romanae ecclesiae vel aulae potius parasitis.* Fecht nimmt also selbstverständlich in seiner Schrift ein ποῦ an, äußert sich aber nicht weiter darüber, weil der Gegenstand seiner Schrift dieser ist: Begreift der *status damnatorum* nur *passiones*, oder auch *actiones* in sich; und wenn letzteres: *An sint peccaturi*, vornehmlich: *An sint Deum blasphematuri.* Quenstedt[6]: Ποῦ

[3] *L. c., 4, p. 176.*
[4] *Examen, pars III, sect. I, cap. XII, qu. 28, p. 448.*
[5] *L. c., p. 329.*
[6] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIV, sect. I, thes. XXXIV, p. 564.*

inferni certum est, Luc. 16, 26. Quale autem et ubi illud sit, in mundo, an extra eundem, non liquet. In der *nota* fügt er hinzu: *Ubi sit infernus, curiose quaeritur, quomodo poenas ejus effugere possimus, utilius cogitatur.* Er zitiert auch Chrysostomus: **Μὴ ζηλῶμεν, ποῦ ἐστιν, ἀλλὰ πῶς φεύγωμεν**

Zugleich weist Quenstedt auf die Antithese gegen diesen Lehrsatz hin: *Quale vero et ubi illud ποῦ sit, non constat. Alii collocant in mundo, et quidem determinate in centro terrae, ut Pontificii, alii, quod etiam probabile, extra mundum.* Dies ist darum gegen die Schrift, weil man etwas bestimmt, was die Schrift nicht bestimmt. Daß die Papisten diese Lehre führen, zeigt Bellarmin[7]: *Nomen inferni latinum non dubium* (Dagegen sagt Fecht[8]: *Inferni vox.... latina non est, pro qua in veteri latino inferi dictum fuit.* Er hält diese Bemerkung der Mühe wert, weil den Papisten natürlich die gute Latinität des Wortes wichtig ist.), *quia sit distinctum a nomine sepulcri et cum significet aliquid inferius nobis et infra nos nihil sit nisi centrum terrae, necessario loca inferorum intelliguntur loca profunda, subterranea.* Natürlich wird dies zunächst nur darum behauptet, weil eine derartige Tradition vorhanden ist, die festgehalten werden soll. Gerhard sagt: *Opponimus huic pontificiorum opinioni.* Da gilt es natürlich auch, die Beweise zu entkräften, welche die Papisten auch aus Schriftstellen nehmen. Sie führen 4. Mose 16, 33 an. Aus dieser Stelle folgt nur, daß die Rotte Korah lebendig in die Hölle fuhr und daß dieses vor den Augen der Menschen damit anhob, daß die Erde sie allerdings verschlang; aber das folgt nicht aus dieser Stelle, daß die Hölle im Inneren der Erde liegt, sowenig wie daraus, daß den gen Himmel fahrenden Herrn die Wolken vor den Augen der Jünger wegnehmen, nun folgt, daß das *coelum gloriae* nun in den Wolken liegt. Sie führen weiter Ps. 16, 10 an, welche Stelle Apg. 2, 27. 31; 13, 35 zitiert wird. Sie fassen das Eingehen in die Hölle und das Begrabenwerden als einen ungeschiedenen Akt und schließen aus der Lokalität des Grabes im Innern der Erde auf die Lokalität der Hölle. Mag man hier Hölle nehmen, in welchem Sinn man wolle, so ist doch der papistische

[7] *Disputat., tom. I, de Christo, lib. IV, cap. X, 1, p. 247.*

[8] *L. c., p. 329.*

Schluß unstatthaft. Gewiß ist aber, daß hier von der Höllenfahrt im gewöhnlichen dogmatischen Sinne nicht die Rede sein kann. Denn die Ausdrücke: Du wirst nicht lassen oder zugeben, deuten doch unwiderleglich auf eine Erniedrigung, in der Christus nicht bleiben soll; aber die Höllenfahrt *sensu illustri* ist Stufe der Erhöhung. Und diese Höllenfahrt ist ja auch geschehn nach dem Lebendigwerden Jesu aus dem Tode, wie aus dem ζωοποιηθείς in 1. Pet. 3, 18 gewiß ist. Von einer weitern wirklichen Höllenfahrt weiß aber die Schrift nichts. So hat Gerhard Recht, daß in dieser Stelle *infernum* zu nehmen sei *pro doloribus inferni*. Der Sinn der Stelle ist also: Gott wird weder Christi Seele im Höllenleiden lassen, noch Christi Leib die Verwesung sehen lassen. Der Grund beider, um dies hinzuzufügen, ist natürlich die Zulänglichkeit des Höllen- und Todesleidens Christi. Das Leiden selbst, weil vollkommen, hob die Ursache, die Schuld, und damit das Verbleiben im Höllen- und Todesleiden auf. Noch beruft sich Bellarmin auf Matth. 11, 23. Aber wer wird aus dem „in den Himmel erhoben" schließen wollen, daß die Hölle in der Erde sei, da offenbarlich diese Worte nicht im realen Sinne können genommen werden. Noch verunglückter ist die Berufung auf Matth. 12, 40, denn Jesu Seele war doch nicht drei Tage in der Hölle, sondern das Höllenleiden war im Augenblick des Sterbens vollbracht. Und völlig töricht ist die Berufung auf Eph. 4, 9, denn das Hinunterfahren, εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, ist nur Bezeichnung der Menschwerdung des Gottessohnes zum Erlösungswerk. Paulus setzt nur dies: Weil es heißt, er ist aufgefahren in die Höhe und hat den Menschen Gaben gegeben, so kann dies nur von dem verstanden werden, der zuvor herabgekommen ist auf die Erde, nämlich um zu leiden und das Gefängnis gefangen zu nehmen und zu verdienen, daß er den Menschen Gaben geben kann. Das ist aber nicht geschehn durch die wirkliche Fahrt in die Hölle, an welche die Römischen hier denken und die sie daher als klärlich in den Tiefen der Erde loziert ansehn; denn dadurch hat Christus weder das Gefängnis gefangen geführt, noch den Menschen Gaben verdient. Das ist alleine geschehn durch das Leiden, durch die Erniedrigung, zu der die wirkliche Höllenfahrt doch nicht gehört. Auch auf Phil. 2, 10 beruft sich Bellar-

min vergeblich. Wenn es heißt, daß im Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind (καταχθονίων), so fragt sich von vornherein, ob die Verdammten und mit ihnen der Teufel mit seinen Engeln unter καταχθονίων gedacht werden können. Das muß aber sehr bezweifelt werden. Wird das Kniebeugen von denen im Himmel ausgesagt, so ist damit die Anbetung bezeichnet. Eine solche läßt sich weder vom Teufel, noch von den Verdammten aussagen. Wollte man mit Theophylact sagen, daß die Dämonen *involuntarie et ex sensu potentiae Christi genua flectere, i. e. imperium agnoscere coguntur,* so ist dies darum verfehlt, weil man nicht berechtigt ist, denselben Ausdruck: πᾶν γόνυ κάμψῃ bei verschiedenen Gliedern einer und derselben Aussage in verschiedenem Sinne zu nehmen, wie dies bei der Auslegung Theophylacts klar geschieht. Noch weniger läßt sich das ἐξομολογήσεται (V. 11) auf die bösen Engel und also auf die Hölle beziehn, wie doch geschehn müßte, wenn V. 10 an sie gedacht wäre. Aber ἐξομολογεῖν wird doch in der Schrift vom freiwilligen Bekenntnis gebraucht, aus Glauben oder wenigstens aus Überzeugung (z. B. die Sünden bekennen). Aber bei den Teufeln ist doch keine solche wirkliche Überzeugung vorauszusetzen, daß Christus ein Herr sei zu Gottes Ehre, da dieselbe nur durch den Heil. Geist zu gewinnen ist; und von vornherein ist es ihnen ja auch nie von Gott zugedacht, zu solcher Überzeugung zu kommen. Ihnen ist von Gott nur das Feuer bereitet. Unter καταχθονίων können also weder Teufel noch Verdammte verstanden werden. Wer wollte annehmen, daß in der Hölle in alle Ewigkeit ein lautes Bekenntnis von Christo als dem Herrn zur Ehre Gottes des Vaters erschallen sollte! Es kann V. 10 selbst nicht einmal an die Engel gedacht sein, denn da sie körperlos sind und bleiben, kann man ohne weiteres das Kniebeugen nicht auf sie anwenden, jedenfalls nicht auf sie allein beziehn, sondern auf die seligen Menschen, von denen es doch auch zu Pauli Zeit schon Auferweckte gab (Matth. 27, 52). Will man darauf nicht Rücksicht nehmen, so ist das Kniebeugen einfach *praesumptive* genommen von dem, was einst in der Vollendung geschehn wird von den Kindern Gottes, die aber in unserer Stelle beschrieben ist noch in Anpassung an die Gegenwart, indem der Seelen der

bereits Seligen im Himmel und ihrer unter der Erde schlummernden Leiber, sowie der nach Leib und Seele noch auf Erden wandelnden Glieder der Kirche gedacht wird. Man kann nicht einwenden, daß unter καταχθονίων etwas Stabiles, wie bei denen über der Erde, zu denken sei, denn auch von denen auf Erden gilt doch keine Stabilität. Sowenig die auf Erden ewig dort bleiben, sowenig sind die unter der Erde als die ewig Verdammten zu denken, so daß dadurch die Lozierung der Hölle im Innern der Erde feststände.

§ 76.

Vom ewigen Leben.

(De vita aeterna.)

LEHRSATZ I.

Unter dem ewigen Leben versteht die Schrift dies, dass Gott, das höchste Gut, unaufhörlich und ununterbrochen, in vollkommenster Weise alles in allem denen ist, die als bis zum Ende im Glauben beharrende von Christo im Jüngsten Gericht als die Seinen anerkannt sind.

Anmerkung: Denen, die im Glauben bis ans Ende beharren und von Christo als solche anerkannt werden, fällt das ewige Leben zu (Joh. 3, 15. 16; 5, 24; Mark. 16, 16; Matth. 25, 46; vergl. Röm. 1, 17). Den Ausdruck „ewiges Leben" braucht die Schrift oft und zwar sowohl als Nomen (Dan. 12, 2; Matth. 7, 14; 18, 8. 9; 25, 46; Luk. 10, 28; Joh. 3, 15. 16; 5, 29; 6, 27. 40. 54; 17, 3; Apg. 11, 18; 13, 48; Röm. 6, 23; 1. Tim. 6, 12; 1. Joh. 5, 16), wie auch als Verbum (Jes. 26, 19; Amos 5, 4. 6; Hes. 33, 11; Luk. 10, 28; Joh. 11, 25; Röm. 6, 8; 1. Joh. 4, 9; Heb. 7, 8). Sie hat dafür aber auch eine ganze Reihe von Synonymen, oder bezeichnet auch das ganze ewige Leben nach einem besondern Stück desselben. Synonyme sind:

1. Reich Gottes und Himmelreich (Luk. 12, 32; Matth. 5, 20; 7, 21; 21, 31; 25, 34),

2. Seligkeit, Heil (1. Thes. 5, 9; 2. Thes. 2, 13; 2. Tim. 2, 10; 1. Pet. 1, 9. 10; Heb. 1, 14; 9, 28),

3. Erbe (Apg. 20, 32; Gal. 3, 18; Eph. 5, 5; 1. Pet. 1, 4; Heb. 9, 15),

4. Herrlichkeit (Röm. 5, 2; 8, 17. 18; 2. Kor. 4, 17; Kol. 1, 27; 2. Tim. 2, 10).

Bezeichnungen, welche von einem besondern Stück des ewigen Lebens hergenommen sind, sind folgende: Sich freuen (1. Pet. 1, 8), herrschen mit Christo (2. Tim. 2, 12), zu Tische sitzen im Reich (Luk. 13, 29; 22, 30), zur ewigen Ruhe kommen (Heb. 3, 11; 4, 1. 10. 11).

Noch andere Bezeichnungen sind: Himmel (Matth. 5, 12; Mark. 10, 21; 2. Kor. 12, 2; 2. Pet. 3, 13), Paradies (Luk. 23, 43; 2. Kor. 12, 4), Haus des Vaters (Joh. 14, 2; 2. Kor. 5, 1), Busen oder Schoß Abrahams (Luk. 16, 22), Scheunen Gottes (Matth. 3, 12; Luk. 3, 17), ewige Hütten (Luk. 16, 9), Heiligtum (Heb. 10, 19), oberes Jerusalem (Gal. 4, 26), Vaterland (Heb. 11, 13—16; 13, 14).

Der eben gegebene kurze Katalog verschiedener Bezeichnungen für das ewige Leben zeigt schon, daß es ein Zustand vollkommenster Seligkeit, vollkommenster Befriedigung ist. Als das Wesen desselben haben wir angegeben, daß Gott, das höchste Gut, alles in allem ist und zwar in vollkommenster Weise, ununterbrochen und unaufhörlich. Dieses setzt die Schrift ja selbst als das höchste letzte Ziel (1. Kor. 15, 28). Da Gott das höchste Gut ist, so ist das der Zustand der höchsten Glückseligkeit, wenn er in einem Menschen alles ist. So ist dies „alles in allem sein" mit Recht als das Wesen *(forma)* des ewigen Lebens zu bezeichnen. Quenstedt behandelt das ewige Leben als *fruitio Dei.* Als Wesen bezeichnet er dann und zwar *generatim,* denn nachher wird eine weitere spezielle Beschreibung nach privativer und positiver Seite gegeben, dies[1]: *Forma consistit generatim loquendo in ineffabili plenissimaque ac nullis*

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. XIV, sect. I, thes. XI, p. 553.*

saeculis finienda incomprehensibilium bonorum perceptione. Dies ist subjektiv und disjunktiv dasselbe, was wir als das Wesen des ewigen Lebens setzen. Wir setzen das objektive „Gott alles in allem" als Wesen und Quenstedt die subjektive, daraus folgende *perceptio;* wir setzen das ganze *summum bonum,* er die einzelnen *incomprehensibilia bona.* Gerhard[2] beschreibt das Wesen des ewigen Lebens so: *Consistit in summa felicitate, gloria ac beatitudine, qua electi ab omnibus malis liberati ac liberi corpore et anima plenissime et jucundissime in omnem aeternitatem perfruentur.* Vorher behandelt er aber in § XXXIV[3] die Frage: *Quid sit vita aeterna?* und bezeichnet das ewige Leben als *perfectissima beatitudo.* Hierzu erklärt er: *Forma beatitudinis est ipsa Dei visio, et ex ea orta animae et corporis gloria adeoque aeterna beatorum laetitia.* Das ist wieder nur in subjektiver Fassung das, was wir in objektiver Fassung geben, daß nämlich Gott alles in allem sei. Wie öfter, so berührt sich auch hier Philippi mit Gerhard, indem er die Seligkeit als die Vollendung der Gottesgemeinschaft faßt und zwar zuerst als die Vollendung der Gotteserkenntnis aus Glauben in Schauen (*visio Dei* bei Gerhard), womit die Vollendung der Heiligung in vollkommener Liebe und die Vollendung der Seligkeit in vollkommener Befriedigung am Besitz Gottes besteht. Zugleich sieht man, daß Philippi, ohne daß er es ausdrückt, als das Wesen des ewigen Lebens eben das „Gott wird alles in allem sein" vorschwebt.

Ist nun Gott alles in allem, so liegt darin, daß alles Übel den Seinen fern sein muß, daß sie dagegen mit allem Guten erfüllt, ja damit überschüttet und ganz darin versenkt sind. Dies ist darum gewiß, weil ja Gott selbst die absolute Vollkommenheit ist und der in sich selbst genugsame, selige Gott, die Fülle der Freuden und der ununterbrochenen Lieblichkeiten (Ps. 16, 11), dem also nichts mangelt und der auch nichts vermißt, der darum, wenn er sich selbst erkennt und ansieht, auch durch sich selbst gleichsam mit der Fülle der Freude ergötzt wird. Gerhard[4]: *Deus suam perfectionem ac beatitudinem per intellec-*

---

[2] *Loci, tom. XX, cap. V, § XLVIII, p. 362.*

[3] *L. c., cap. III, p. 335.*

[4] *L. c., tom. III, loc. II, cap. VIII, sect. XIX, § CCCVI, p. 216 (206).*

tum plene cognoscit et per voluntatem summe amat, inque ea quiete et pacate acquiescit, ex qua acquiescentia oritur gaudium, quo Deus se ipso tanquam summo bono ex operibus suis omnibus valde bonis delectatur. Buddeus[5]: *Resultat inde summa Dei beatitudo, seu perfecta omnium bonorum adfluentia, eaque perpetua, et omnium malorum carentia, cum jucundissimo sui ipsius sensu.* So muß allerdings in denen, in welchen Gott alles in Allem ist und zwar so, daß er dies ihnen auch in der für endliche Wesen vollkommensten Weise zu sehen und zu genießen gibt, es also sein, daß sie keines Guten mangeln, noch etwas vermissen, sowie, daß sie durch kein Übel innerlich oder äußerlich leiden. Darum ist es, wenn es eine vollkommene Ausführung dieser Seligkeit gilt, ganz der Schrift gemäß, daß unsere Dogmatiker nun die Fülle der Seligkeit in den zweierlei *bona aeternae vitae* darstellen. Quenstedt[6]: *Bona vitae aeternae sunt vel privativa, vel positiva.* Dazu sagt er erklärend[7]: *Bona vitae aeternae sunt vel privativa, vel positiva. Erit enim ibi absentia omnis mali et praesentia omnis boni.* Man sieht, daß diese Teilung analog ist der Teilung der *mala inferni* in *privativa* und *positiva,* welche daraus selbstverständlich ist, daß die Verdammten so absolut von Gott verworfen und geschieden sind, also ohne Gott, wie Gott in den Seligen alles in allem ist. Auf diese Teilung der *bona vitae aeternae* in *privativa* und *positiva* weist uns die Schrift auch selbst. Gerade da, wo der Apostel als das letzte ewige Ziel das alles in allem sein Gottes und damit das ewige Leben bezeichnet, da führt er aus, daß dadurch auch die Aufhebung des letzten Feindes, des Todes, vollendet sei (1. Kor. 15, 26). Der ist aber der letzte Feind, einer unter vielen, ein Übel unter vielen; und diese alle sollen abgetan werden (1. Kor. 15, 25).

Gewöhnlich machen nun unsere Dogmatiker noch eine weitere Teilung, indem sie wie Gerhard erklären[8]: *Describi autem possunt haec bona vitae aeternae privativa tum* γενικῶς, *tum* εἰδικῶς. In *genere* (γενικῶς) *dicimus a beatis omne malum abfuturum, quodcunque nominari vel cogitari potest..... In*

[5] *Compend., lib. II, § XLIII, p. 177.*
[6] *L. c., thes. XII, p. 553.*
[7] *Thes. XIII, nota I.*
[8] *L. c., tom. XX, loc. XXXII, cap. V, § LV, p. 377.*

specie (εἰδικῶς) *dicimus, a beatis abfutura mala culpae et poenae, mala peccati et supplicii, mala animae et corporis, mala interna et externa, mala temporalia et aeterna.* Das letzte Übel, das abgetan wird, ist der Tod, das erste aller Übel die Sünde, deren Sold ja der Tod ist. Die völlige, radikale Befreiung von der Sünde ist daher als das erste unter den *bona privativa* zu nennen und wird auch als das erste gewöhnlich aufgeführt[9]. Daß die Sünde abgetan sein wird, ist nicht nur damit gesagt, daß der Tod nicht mehr sein wird (Off. 21, 4), denn *sublata necessaria consequentia, sublata etiam causa,* sondern es wird auch positiv ausgesagt, indem die Seligen als vollendete Gerechte bezeichnet werden (Heb. 12, 23). Vollendet sind wir aber als Gerechte, wenn wir nicht nur zurechnungsweise wie jetzt im Glauben, sondern auch zustandsweise und dem Wesen nach sündlos sind, wenn die Sünde nicht nur wie jetzt *secundum imputationem,* sondern auch *secundum existentiam* aufgehoben ist. Darin liegt in keiner Weise eine Herabsetzung der *justitia imputata Christi* und der *justificatio per imputationem meriti Christi.* Vielmehr tritt hier nur wieder ihre alles begründende und alles bedingende Bedeutung und Kraft ins helle Licht. Denn ohne die *imputatio* und das Gelten als Gerechte ist keine Vollendung und Befreiung von der Sünde auch dem Wesen nach. Ein weiterer Beweis für die Befreiung von der Sünde auch *secundum existentiam* ist Heb. 12, 1, wo um der immer noch anhängenden Sünde willen zum Kampf der Heiligung aufgefordert wird. Daß aber dieser Kampf aufhört (2. Tim. 4, 6—8), bezeugt zugleich, daß die Hauptursache dazu, die innewohnende Sünde, fortgefallen. Auch Matth. 5, 8 gibt dafür Zeugnis, denn so gewiß das Gottschauen vollkommen sein wird im Himmel und dort überhaupt ja das Vollkommene sein wird, so gewiß wird auch die Reinheit des Herzens vollkommen sein, d. h. die Seligen werden auch von der immer innewohnenden Sünde gänzlich frei sein. Das liegt weiter auch darin, daß Jesus das Reich dem Vater übergibt (1. Kor. 15, 24. 28) und daß also die Mittlerstellung, wie er sie jetzt für alle in die Seligkeit einzuführenden einnimmt, aufhören wird. Hört sie, wie Gott in dieser Stelle er-

[9] Vergleiche Quenstedt und Gerhard *l. c.*

klärt, auf, so erklärt damit Gott, daß die Ursache, die die Mittlerschaft fortwährend nötig machte, aufgehört hat, daß die Seligen *absolute* von der Sünde *secundum existentiam* befreit sind. Wie könnte auch, da die Sünde doch träge macht (Heb. 12, 1), sonst von vollkommener Freude im Himmel die Rede sein? Auch Heb. 9, 28 ist Beweis durch die Aussage, daß Christus wiederkommt ohne Sünde. Wir aber werden ihm ja gleich sein, wie die Schrift sagt (1. Joh. 3, 2), also ohne Sünde; wir ohne Sünde *secundum existentiam*, wie er und weil er ohne Sünde *secundum imputationem*.

Wie die radikale Befreiung von der Sünde das erste der *bona privativa vitae aeternae* ist, so ist die Befreiung von den Ursachen der Sünde das zweite dieser *bona*. Die Befreiung von der Hauptursache der Sünde fällt zusammen mit der Befreiung von der Sünde selbst. Die Sünde *secundum existentiam* in uns ist das verderbte Fleisch; und dieses ist auch wieder die Ursache, daß wir sündig sind. Hier wird wieder die Frage nach dem Modus der Befreiung von der Sünde *secundum existentiam* berührt, welche bereits in § 72 behandelt wurde. Unsere Dogmatiker erklären, daß im leiblichen Tode die völlige Exstirpation der Sünde geschehn. Als direkteste Schriftaussage dafür darf Heb. 12, 1. 2 gelten, denn diese Stelle heißt uns selbst aufsehn auf Christum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, der in diesem Leben unter Zurechnung unserer Sünde das Kreuz trug und mit dem Austritt aus dem Leben in den Stand der Herrlichkeit eintrat, worin ebensowohl die Ermahnung liegt, nun unsererseits den uns verordneten Kampf gegen die uns anhängende Sünde zu führen, wie auch der Trost, daß auch für uns mit dem Austritt aus diesem Leben der Kampf, das Anhängen und Innewohnen der Sünde aufhört. Sonst ist aus der Schrift ja gewiß, daß nicht der aus dem Fleisch Geborene, sondern nur der aus Gott Geborene ins Reich Gottes hier geistlich durch Glauben und Hoffnung eingeht (Joh. 3, 5. 7), also auch, soweit es die Seele angeht, mit dem Tode ins Reich der Herrlichkeit, in Wirklichkeit, in das Schauen und Besitzen. Aber der aus Gott Geborene sündigt nicht und zwar darum nicht, weil er seiner Natur nach als aus Gott geboren nicht sündigen kann (1. Joh. 3, 9), das heißt anders ausgedrückt, weil die Ursache

zur Sünde nicht in ihm ist. Damit ist eine totale Befreiung des Gläubigen von der Sünde bei seinem Austritt aus diesem Leben gelehrt. Näher aber können wir das Wie nicht beschreiben. Die Vollendung des geistlichen Lebens ist, wie Philippi gut sagt, ein ebenso schöpferisches Werk wie die Wiedergeburt aus dem Geist.

Als zwei akzessorische Ursachen unsers gegenwärtigen Seins in Sünden sind des Teufels Anfechtung und der Welt Verführung in der Schrift dargestellt. Die Befreiung von der ersten Ursache sagt die Schrift für das ewige Leben damit aus, daß sie die Anfechtung und deren Hitze als etwas darstellt, das der Christ hier auf Erden zu tragen hat (1. Pet. 4, 12; Jak. 1, 12) und für die Folge dann einen von Anfechtung befreiten Zustand in Aussicht stellt (1. Pet. 4, 13; Jak. 1, 12; vergl. Eph. 6, 11. 16 mit 2. Tim. 4, 7. 8). Die Schrift sagt aber auch direkt und positiv aus, daß die Seligen von den Anläufen des Teufels völlig befreit sind (Off. 12, 7 ff.; 20, 10). Die Befreiung von der Verführung durch die Welt ist ausgesagt in Joh. 16, 33. Denn als Vollendung des in dieser Stelle ausgesagten Trostes ist nicht wie hier auf Erden eine Aufrechterhaltung unter der Ängstigung der Welt, sondern eine völlige Befreiung von dieser Welt anzunehmen, was auch weiter dadurch gewiß gemacht wird, daß die Schrift ja eine mit der Verdammung der Welt zugleich eintretende Scheidung derselben von den Seligen lehrt (1. Kor. 11, 32; Luk. 16, 26; Matth. 25, 32. 33).

Zu den *bona privativa* gehört als einfache Folge der vorhergehenden *bona* auch die Befreiung von allen Folgen der Sünde. Diese sind einmal alle Widerwärtigkeiten, Elend, Leid, Schmerzen, sodann der Tod in seiner doppelten Gestalt als zeitlicher und ewiger Tod, worüber gerade die Schrift in reichster Fülle direkte Aussagen gibt (Jes. 25, 8; 49, 10; Off. 7, 16; 21, 4; Röm. 8, 21—23; Luk. 21, 28; 1. Kor. 15, 55—57; 2. Thes. 1, 6. 7; Off. 20, 14).

In gewissem Sinne gehört für die Gläubigen als Folge der Sünde auch das Kreuz, die väterliche Züchtigung, denn diese ist ja nur nötig um des Fleisches willen, ist daher zeitlich und nimmt mit diesem Leben ein Ende (2. Kor. 4, 17; vergl. Röm. 8, 18. 21; Off. 2, 10).

Quenstedt[10] rechnet zu den *bona privativa* noch die *immunitas ab affectionibus et actionibus corporis animalis qua talis, cujusmodi sunt fames, sitis, esus, potus, usus conjugii, etc., Apoc. 7, 16; 1 Cor. 6, 13.* Wenn er sagt *qua talis,* so will er hervorheben, daß es sich hier um Befreiung von Dingen handelt, die an sich nicht in der Sünde, sondern in der physischen Beschaffenheit des Menschen begründet sind. Er macht aus 1. Kor. 6, 13 den Schluß[11]: *Destruet ventrem quoad usum, sed non quoad substantiam. Idem enim corpus nobis reddetur, quod sine ventre non fiet. Destruetur ergo tantum ratione usus cibi et potus.* Auf diesen Punkt werden wir aber noch näher einzugehn haben in der nun beginnenden Ausführung der *bona positiva vitae aeternae.*

Die große Mannigfaltigkeit aller Aussagen der Schrift bringen unsere Dogmatiker bei ausführlicher Darstellung unter folgendes übersichtliche und ohne Zweifel zur Erfassung der reichen Schriftaussagen sehr dienliche Schema. Sie unterscheiden erstlich[12]: *Bona vitae aeternae θετικά seu positiva distingui possunt in bona interna, quae beati in semetipsis sentiunt, et externa, quae in sociis beatitudinis intuebuntur, quorum intuitu bona interna augmentum capiunt.* Gerhard sagt mit Recht, daß zum Zweck der leichteren und besseren Darstellung seine Einteilung der von andern gebrachten vorzuziehn sei, *qui bona positiva revocant ad tres classes, videlicet ad Dei visionem, dilectionem et glorificationem.* Ähnliche Anlage haben auch Neuere wie Philippi, der das ewige Leben als Vollendung der Gotteserkenntnis (Schauen) wie der Gottesliebe faßt. Diese Einteilungen haben den Mangel, daß nicht sofort alles, was die Leiblichkeit der Seligen betrifft, systematisch eingegliedert ist, wie es bei der Einteilung von Gerhard der Fall ist, wo die *bona interna* als besondere Klasse auch die neue Leiblichkeit in sich begreifen. Die *bona interna* sind nämlich in der Tat nach der Schrift zum Teil solche, die sich auf den Menschen als Ganzes beziehn (das sind die von Gerhard sogenannten *bona interna totius compositi*), zum Teil redet die Schrift wieder von solchen

10 *L. c., thes. XIII, p. 553.*
11 *L. c., nota II, p. 554.*
12 Gerhard, *l. c., cap. V, § LIX, p. 382.*

Herrlichkeiten, welche entweder bloß auf die Seele oder bloß auf den Körper bezogen werden können. Diese bezeichnet Gerhard als *bona ad alterutram partem, animam vel corpus, spectantia.*

Zu den *bona interna totius compositi,* zu den Herrlichkeiten, welche die Seligen in sich als eine aus Leib und Seele bestehende Person empfinden und die in der Schrift von der ganzen Person der Seligen ausgesagt werden, gehört vor allen Dingen die *visio Dei,* das Schauen Gottes (Hiob 19, 26. 27; Matth. 5, 8; 1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 3, 18; Heb. 12, 4; 1. Joh. 3, 2; Off 22, 4). Eigentlich sind alle andern als *bona interna* aufgeführten Herrlichkeiten innerer, auf das Subjekt des Seligen beschränkter Art nur Folgen der *visio.* Sehr schön sagt Gerhard[13]: *Quia Deus est summum bonum, ideo per sui visionem suum bonum, suum gaudium, suam dulcedinem in summo gradu electis communicat.* Und an anderer Stelle sagt er: *Est fons omnis boni ac proinde etiam omnis beatitudinis, quia ex visione Dei omnia beatorum bona unice oriuntur ac dependent;* selbstverständlich so, wie hier alle Seligkeit vom Glauben abhängt. Über die Art dieser *visio* läßt sich Genaueres mit absoluter Gewißheit nicht sagen. Das ist wohl unbezweifelt, daß die *visio Dei* die ganze Persönlichkeit des Seligen nach Leib und Seele angeht. Sie ist, der nähere Modus noch dahingestellt, nichts anders als Innewerden Gottes als dessen, der alles in allem ist (Leben der Seele wie des Leibes, Matth. 4, 4; Joh. 4, 34). Dieses meint auch wohl Gerhard, wenn er nach den Ausführungen über die *visio* sagt[14]: *Omnium vero rectissime et plenissime apostolus explicat, quantum bonum futurum sit Dei visio, quando 1. Cor. 15, 28: Deum omnia in omnibus fore, pronunciat.* Nun aber bringt Paulus diese Aussage gerade, nachdem er kurz zuvor von der Auferstehung des Leibes und Abtun des letzten Feindes, des Todes, gelehrt hat. Dieses zwingt die *visio Dei* allerdings als etwas die ganze Persönlichkeit des Seligen Betreffendes, oder als *bonum compositum totius compositi* anzusehn. Es ist ein Innewerden, ein Erfahren und Empfinden Gottes nach Leib und Seele. Was die letztere anlangt, eine Durchdringung der Erkenntnis wie des Willens, worauf Gottfried Hoff-

13 *L. c., § LX, p. 384.*
14 *L. c., § LXII, p. 391.*

m a n n[15] hinweist. Er erwähnt den Streit der Thomisten und Scotisten über das Wesen des ewigen Lebens, daß nämlich erstere sie auf den Intellekt, letztere sie auf den Willen bezogen, und erklärt: *Electos respectu utriusque potentiae ex aequo fore beatos, cum per claram Dei visionem, quae intellectus est, tum per plenam ejusdem tanquam Summi Boni fruitionem, quae ad voluntatem pertinet.* Über den genaueren Modus der *visio Dei* kann insofern etwas absolut Gewisses nicht gesagt werden, als wir keine absolut gewisse Antwort auf die Frage geben können: *An beati divinam essentiam oculis c o r p o r e i s sint visuri?* Daß die *visio* als *bonum* nach Leib und Seele erfahren wird, ist unzweifelhaft, aber ob ebenso wie der Geist so auch die leiblichen Augen der Seligen das O r g a n und Werkzeug des Sehens sein werden, das ist fraglich. P h i l i p p i[16] nennt das Schauen ein geistlich-leibliches, was er dahin versteht, daß die Augen des neuen Leibes Gott schauen. Er nennt dieses aber auch einen problematischen Punkt. G e r h a r d äußert sich nicht nur in dem auch von Philippi angezogenen § 144 über diesen Punkt, sondern schon § 60, 2 mit den Worten[17]: *Quamvis enim adhuc controversum sit, an beati oculis corporeis glorificatis ipsam Dei essentiam sint visuri, qua de re in quaestionibus* (eben § 144) *aliquid monebitur; certum tamen est, beatos corporeis suis oculis Christum, verum Deum et hominem visuros, ac proinde a Dei visione beatorum corpora non possunt penitus excludi.* In dem schon angegebenen § 144 erklärt Gerhard erstlich unter Verweisung auf 1. Kor. 2, 9[18]: *Certo et apodictice in hujus vitae infirmitate decidi nequit, an tantum oculis mentis an vero etiam oculis corporeis glorificatis Deum in vita aeterna simus visuri.* Dann sagt er aber auch: *Non potest nec debet pertinaciter negari per potentiam Dei infinitam beatorum oculos ita glorificari ac per lumen supernaturale ita evehi posse, ut ad ipsam divinae essentiae visionem pertingant.* Die Gründe für und wider anzuführen, ist von wenig Nutzen, da sowohl die Theologen, welche das Schauen nur durch die Erkenntnis, wie auch diejenigen, welche ein

15 *Synopsis, § XVII, p. 1086.*
16 Glaubenslehre, B. VI, S. 50.
17 *L. c., p. 384.*
18 *L. c., p. 493.*

Schauen auch mit leiblichen Augen behaupten, weit entfernt sind, die von ihnen vertretene Ansicht als die zweifellos durch die Schrift gelehrte hinzustellen. Man wird aber doch die Schriftaussagen, daß in Christo die Fülle der Gottheit σωματικῶς wohnt (Kol. 1, 19; 2, 9) und daß Christus der Abglanz, die Ausstrahlung, ἀπαύγασμα (Heb. 1, 3), Gottes heißt und daß er verklärt ward, d. h. das himmlische Licht der göttlichen δόξα an sich scheinen ließ (Luk. 9, 29; Matth. 17, 2; vergl. Apg. 9, 3. 8; 22, 6. 11), für genügenden Schriftgrund annehmen dürfen, daß, soweit das an sich unsichtbare Wesen Gottes zur sinnlichen Wahrnehmung kommen kann, es an Christi ewiger Gottmenschheit geschieht und mit den leiblichen Augen von den Seligen geschaut wird. Zweierlei ist es nun, wozu die Seligen durch die *visio Dei* bewegt werden, nämlich Freude in Gott (Ps. 126, 1. 2; Matth. 25, 21. 23; Joh. 16, 22; 1. Pet. 4, 13; 1. Joh. 1, 4; Jud. 24) und Gottes Lob, *glorificatio Dei* (Jer. 31, 12; Off. 7, 9. 10; 11, 16. 17; 19, 1—5).

Indem wir zu den *bona ad alterutram partem spectantia* kommen, zählen wir zuerst die auf die Seele bezüglichen auf. Hier ist zunächst zu nennen die vollendete Gotteserkenntnis (1. Kor. 13, 9—12). Die Erkenntnis ist in diesem Leben eine unvollkommene, sowohl, wie Gerhard sagt, *ratione objecti,* denn wir erkennen nur stückweise, als auch *ratione modi,* denn wir erkennen durch das Mittel des Wortes und durch diskursives Denken; wir werden dann aber Gott ganz und in unmittelbarem Anschauen erkennen. Damit ist noch kein völliges Begreifen Gottes gesetzt, noch ein in einem Akt des Intellekts jedesmal stattfindendes, allumfassendes Erkennen aller himmlischen Herrlichkeit, denn dessen ist der doch auch im Himmel immer endlich bleibende Geist der Seligen nicht fähig; und daher mag es wohl noch disputabel genannt werden können, ob das Erkennen im Himmel so weit geht, wie Gerhard statuiert[19]: *Tunc plene et perfecte intelligemus ea, ad quorum notitiam intuitivam et claram in hac vita penetrare non potuimus, quomodo scilicet Deus sit in essentia unus, in personis trinus? Quomodo Filius Dei ab aeterno a Patre sit genitus?.... Quomodo*

[19] *L. c., § LXXIII, p. 407.*

divina et humana natura in Christo personaliter sint unitae? Auch Philippi scheint die Erklärungen von Gerhard als etwas weitgehend anzusehn, denn er sagt[20]: „Übrigens dürfte die unmittelbare Anschauung, welche die Gewißheit des Vorhandenseins ihres Objekts einschließt, nicht mit dem der endlichen Kreatur unerreichbaren absoluten Begreifen des Mysteriums des göttlichen Wesens, welches die Spekulation erstrebt, zu verwechseln sein." Er verweist auf Hollaz, der nach Unterscheidung der *cognitio abstractiva* und *intuitiva* sagt[21]: *Quamvis intuitiva Dei cognitio sit perfecta, non tamen est comprehensiva termino stricte sumpto pro adaequata rei cognitione, quomodo solus Deus sui comprehensor est. Cognoscent beati totam Dei essentiam, veram non totaliter et modo infinito, sed finitae naturae suae convenienti,* nämlich: *In summo perfectionis gradu, quantum intellectus finitus a lumine gloriae elevatus, capax est.*

Als zweite dieser Gaben ist zu nennen die vollendete Heiligkeit des Willens. Der Beweis dafür ist zum Teil schon damit gegeben, daß die völlige Befreiung der Seligen von der Sünde *secundum existentiam et inhaerentiam* nachgewiesen ist. Zum weiteren Beweise dient 1. Kor. 13, 10. Wenn nämlich nach dieser Stelle die Vollkommenheit für die Erkenntnis kommt, dann ist analog auch die Vollkommenheit des Willens zu erwarten, da ja überhaupt Erkenntnis und Heiligung in einem ganz innigen Zusammenhang stehn (Tit. 3, 8. 14; Matth. 5, 8). Und wenn die Hoffnung, Jesum zu sehn, wie er ist, treiben soll in diesem Leben, sich von Sünden zu reinigen, wie Jesus rein ist (1. Joh. 3, 2. 3), so berechtigt dies zu dem Schluß, daß das wirkliche Sehen mit der völligen Reinheit des Herzens und Heiligkeit des Willens zusammenfällt.

Als dritte dieser Gaben und zusammenhängend mit der zweiten ist die vollendete Gottesliebe zu nennen, die zugleich die vollkommene Nächstenliebe in sich schließt. Die Aussage der Schrift von der Vollendung der Gottesliebe ist schon enthalten in der Aussage, daß Gott alles in allem ist, womit die Vollendung des in Ps. 73, 25. 26 ausgedrückten Wunsches gesetzt ist, das volle und ausschließliche Genüge finden in Gott,

[20] *L. c.*, S. 18.

[21] *Examen, pars I, cap. VII, qu. 4, p. 496.*

welches ja eben die vollendete Liebe ist. Weiteres Zeugnis für die Vollendung der Liebe gibt 1. Kor. 13, 3; vergl. V. 8—12. Glaube und Hoffnung hören auf, aber die Liebe bleibt; nur wird sie gleich der Erkenntnis vollendet. Mit dieser Aussage von Vollendung der Erkenntnis, des Willens und der Liebe ist die Vollendung des Ebenbildes Gottes ausgesagt.

Zu den *bona ad alterutram partem spectantia,* und zwar, sofern sie sich auf den Leib alleine beziehn, gehört Verschiedenes, was Paulus Röm. 8, 23 als ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν zusammenfaßt. Es ist die durch die Auferstehung erlangte Herrlichkeit und Verklärung (Phil. 3, 21), welche ebensowohl das Wegfallen der jetzigen Unvollkommenheiten, als auch das Zufallen der höchsten mit der Kreatürlichkeit vereinbaren Vollkommenheiten in sich faßt. Was nun diese dem auferstandenen Leibe zukommenden Vorzüge (*dotes*) anlangt, so zählen schon die Scholastiker ziemlich übereinstimmend deren vier auf, nämlich *claritas, impassibilitas, agilitas, subtilitas.* Sie finden diese vier sowohl direkt in der Schrift ausgesagt, als auch in ihrer Vierzahl auf Phil. 3, 21 gegründet, denn Christi Körper habe nach der Auferstehung diese vier *qualitates* oder *dotes* gehabt: *Subtilitatem ostendit, cum penetraret coelos, claritatem, cum transfiguraretur in monte, agilitatem, cum incederet super mare, impassibilitatem, cum manducaretur in coena*[22]. Auch lutherische Theologen haben diese Einteilung beibehalten. Gerhard meint, daß *docendi causa* man die *dotes corporis beatorum* in zwei *genera* teilen könnte, nämlich in *dotes ad spiritualitatem et ad claritatem spectantia.* Doch sagt er zuletzt mit Recht[23]: *Sed praestat dotes illas ordine et distincte enumerare et ex scripturis confirmare, quam de exquisitis earum divisionibus ac subdivisionibus scrupulosius agere.* Ihm folgt hierin Quenstedt[24]: *Bona, seu ut Scholastici vocant dotes corporis glorificati alii quattuor, alii decem, alii plures constituunt. Beatus Gerhardus undecim numerat.*

Sunt autem I. spiritualitas, non substantialis, sed accidentalis, d. h. die Körper sind nicht Geist, sondern nur geist-

22 Gerhard. *l. c., § LXXXII, p. 418.*
23 *L. c., § LXXXIII, p. 420.*
24 *L. c., § XX, nota II, p. 557.*

lich, geistartig (1. Kor. 15, 44. 45. 47)..... *Non ergo dicitur corpus glorificatum spirituale, quod transsubstantiandum sit in spiritum, sed quod non victurum sit vi generationis carnalis aut ex adminiculis cibi et potus, somni et quietis (Matth. 22, 30; Luc. 20, 36)..... Ratio autem spiritualitatis et ἰσαγγελότητος patet ex remotione indigentiae societatis conjugalis, cibi, potus.* Zunächst liegt in den beiden Stellen aus Matth. und Lukas nur der Wegfall der ehelichen Verbindung und der daraus hervorgehenden Fortpflanzung des Geschlechts, mittelbar freilich auch der Wegfall alles dessen, was hier in der Zeit die Erhaltung des Körpers bedingt, also die Ernährung, wie sie jetzt ist. Die weitere Frage ist, ob das πνευματικόν (1. Kor. 15, 44) als Gegensatz zu dem ψυχικόν nicht noch mehr in sich begreift als diese negative Seite der *remotio indigentiae societatis conjugalis, cibi, potus, somni, quietis.* Das πνευματικόν weist doch auf den Geist Gottes, wodurch ein neuer Mensch in uns wurde. Jetzt, in diesem Leben, ist der Leib weder dem neuen Menschen in uns ganz dienstbar, noch drückt sich in dem Leib das neue, geistliche Wesen aus. Dies wird beim auferweckten Leibe der Fall sein, und insofern wird er ein σῶμα πνευματικόν, *corpus spirituale,* sein, wahres Organ, wie auch Ausdruck des Geistes. Allerdings bringen unsere Dogmatiker das zuletzt Gesagte als Inhalt anderer Eigenschaften der Auferstehungsleiber.

2. *Invisibilitas* als Folge der *spiritualitas* und also auf 1. Kor. 15, 44 gegründet. *Animalis et terreni corporis proprium est videri, non autem spiritualis et coelestis.* Das heißt, die Körper der Auferstandenen sind nicht *natura sua* schlechthin sichtbar. Sie werden als *invisibilia* bezeichnet *in relatione ad oculos non glorificatos.* Aber damit ist nicht die Unmöglichkeit des Sichtbarwerdens auch für *oculos non glorificatos* ausgesagt, vielmehr diese kann stattfinden, *si accesserit divina dispensatio,* d. h. wenn in einem besonderen Falle Gott es so will und wirkt. Eine solche *dispensatio* lag vor, als zur Zeit der Auferstehung Christi eine Anzahl Heiliger aufstanden und vielen erschienen. Kaum braucht nach dem Obigem noch bemerkt zu werden, daß die Seligen alle einander sichtbar sind. Daß die *invisibilitas* aufgestellt wird, hat wie in der *spiritualitas* der auferweckten Leiber, so auch in der Ähnlichkeit ihrer Verklärung

mit dem verklärten Leibe Christi seinen Grund (Phil. 3, 21). Denn auch Christi Leib war nach der Auferstehung *natura sua* doch *invisibilis*. Denn wenn er Luk. 24, 31 vor den Jüngern in Emmaus verschwindet, nachdem er zuvor sichtbar gewesen, so kann man angemessen seiner Heilandsart, namentlich seiner Liebe, wohl annehmen, daß er seine unsichtbare Leiblichkeit den noch irdischen Jüngeraugen durch besonderes Wirken sichtbar macht, nicht aber, daß er seine sonst sichtbare Leiblichkeit etwa, um sie Außergewöhnliches erleben zu lassen und in Staunen zu versetzen, nun unsichtbar macht. Daß die *invisibilitas* der verklärten Leiber und zumal des verklärten Leibes Christi in besonderer wichtiger Beziehung zum heil. Abendmahl steht, braucht kaum bemerkt zu werden.

3. *Impalpabilitas*. *Impalpabilia* sind die Körper *ratione actus*, d. h. *quod non necessario actu tanguntur ab illis, quorum tactus nondum glorificatus est.* Der Schriftgrund ist selbstverständlich das πνευματικόν, *spirituale* (1. Kor. 15, 44).

4. *Illocalitas*. *Erunt corpora beatorum in certo* ποῦ, *sed non circumscriptive.* Schriftgrund ist ebenfalls 1. Kor. 15, 44.

5. *Subtilitas*, d. h. *aptitudo penetrandi alia corpora*, oder genauer dies, daß irgendwelche irdischen Körper den verherrlichten Körpern keine hindernde Grenze stellen. Schriftgrund ist Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 44.

6. *Agilitas*, welche nach Augustin darin besteht, daß *ubi volet esse spiritus, ibi protenus sit futurum corpus.* Sie wird nicht mit Recht auf 1. Thes. 4, 17 gegründet, da hier von einem besonderen Tun Gottes, dem Hingerücktwerden, nicht von einer den auferweckten Leibern innewohnenden Beschaffenheit geredet wird. Sie ist zu gründen auf die bereits angeführten Stellen für die vorhergehenden Beschaffenheiten der Körper der Seligen.

7. *Impassibilitas*. *Impassibilia erunt beatorum corpora, h. e. nullis omnino passionibus internis et externis obnoxia.* Hierin liegt *exclusio famis, sitis, doloris, frigoris, etc.* (Off. 7, 16; 21, 4).

8. *Immortalitas et incorruptibilitas.* Grund ist nicht die *essentia*, sondern die geschenkte *gloria*. Wie die Seelen im Stande der Herrlichkeit bestätigt sind im Guten, daß sie nicht

mehr sündigen, so sind die Leiber *ab omni mortis periculo et possibilitate liberata.* Schriftgrund ist 1. Kor. 15, 42. 53; 2. Kor. 5, 4; Off. 21, 4.

9. *Firmitas et sanitas* (1. Kor. 15, 43).

10. *Claritas,* ihrer Art nach eine reflexive, nämlich nicht aus dem inneren Wesen kommend, sondern gleichsam der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, worin die Seligen ganz sind (Matth. 13, 43; 1. Kor. 15, 41. 43).

11. *Formositas,* oder negativ ausgedrückt, *absentia omnis vitii.* Diese Eigenschaft hat ihren Schriftgrund in Ps. 45, 3; Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 43.

Wir haben nun noch die *bona externa* zu betrachten. Quenstedt definiert diese so[25]: *Bona externa sunt, quae beati extra semetipsos persentiscent.* Genauer: Es sind Güter, welche außerhalb ihrer Persönlichkeit liegen und woraus ein Genuß der Seligkeit für sie folgt. Es werden zwei solche *externa bona* aufgezählt.

Das eine ist *dulcissima cum Deo et Christo angelisque et beatis omnibus conversatio,* also die Glaubensgemeinschaft hier in ihrer ewigen Verherrlichung. Schriftbeweis ist Luk. 23, 43; Joh. 12, 26; 14, 3; Heb. 12, 22; Matth. 8, 11; Luk. 13, 28. 29; Heb. 12, 23. Was die *conversatio cum Deo* betrifft, so ist sie selbstverständlich vermittelt durch die *conversatio cum Christo θεανθρώπῳ.* Weitergehende Bestimmungen können nur als ganz problematisch gelten. Es verhält sich mit diesem Stück ganz wie mit der *visio Dei.* Was die *conversatio mutua cum beatis* anlangt, so sagt davon Gerhard[26]: *Sicut Moses et Elias colloquuntur cum Christo de exitu, id est, de Christi passione et morte, sic in vita aeterna mutuos eosque suavissimos sermones conferemus de redemptionis ac salutis mysterio, quod in hac vita non perfecte possumus intelligere.* Man könnte wohl dahinter ein Fragezeichen machen, nämlich was das Objekt der *conversatio* betrifft. Von Heil kann ich nicht reden, ohne von der Sünde zu reden. Und wenn die Rede von der Sünde so wahr und energisch sein soll, daß sie recht zur Genießung der Seligkeitsfreude beiträgt, so ist sie doch nicht denkbar ohne eine gewisse

25 *L. c., thes. XXI, p. 558.*
26 *L. c., § XXII, 5. p. 313.*

Schmerzempfindung über die Sünde; und eine solche wäre doch mit dem Zustande vollkommener Seligkeit unvereinbar. Man wird leicht in Off. 5, 9 ff. einen Beweis für Gerhards Aussage sehn; doch vergleiche 5, 13; 1, 5. 6. Daß die Gemeinschaft der Seligen im Himmel untereinander eine ganz innige ist, versteht sich aus der Vollendung auch der Nächstenliebe im Himmel.

Es ist von hier aus schon eine Antwort zu geben auf die Frage: Werden die Seligen einander kennen? Gerhard sagt[27]: *Gratiae divinae opus fuit, quod discipuli Mosen et Eliam, quos nunquam viderant, primo statim intuitu agnoverint.* Und gleich darauf sagt er: *Sic in vita aeterna sanctos nunquam antea visos agnoscemus, omnium terrenorum obliviscemur, et ineffabili perfruemur gaudio, recepti scilicet in aeterna tabernacula, Luc. 16, 9; 2. Cor. 5, 1.*

Die erste Bemerkung von Gerhard erinnert an eine hierher gehörende Erklärung Luthers wenige Stunden vor seinem Tode, wie sie der „Bericht Jonä und Cölii vom Absterben Luthers" bringt[28]: „Auch gedachte der Herr Doktor denselben letzten Abend über Tisch dieser Fragen, nämlich, ob wir in jener seligen, künftigen, ewigen Versammlung und Kirchen auch einander kennen würden, und da wir fleißig baten des Berichts, da sprach er: Wie tat Adam? Er hat Evam sein Lebtag nie gesehn, lag da und schlief. Als er aber aufwachte, da saget er nicht: Wo kommst du her? Was bist du?, sondern: Das Fleisch ist von meinem Fleisch und das Bein ist von meinem Bein genommen. Woher wußt er das, daß dies Weib aus keinem Stein gesprungen wäre? Daher geschah es, daß er des Heiligen Geistes voll und in wahrhaftiger Erkenntnis Gottes war. Zu dem Erkenntnis und Bild werden wir in jenem Leben wiederum in Christo erneuert, daß wir Vater und Mutter und uns untereinander kennen werden von Angesicht, besser denn wie Adam und Eva." Eine starke Grundlage wenigstens für das gegenseitige Erkennen derer, welche im Leben miteinander bekannt waren, liegt in 1. Thes. 4, 17. Die Christen zu Thessalonich waren beunruhigt über das Schicksal der Ihren, die vor der als nahe gehofften Wiederkunft Christi bereits entschlafen waren. Diese haben sie

27 *L. c., § XXII, 6, p. 313.*

28 Leipz. Ausg., XXI, 694, b.

gekannt. Wenn Paulus nun vertröstet auf die Auferweckung und auf das zugleich mit ihnen Hingerücktwerden und also beim Herrn sein allezeit, so schließt dieser Trost sicher ein, daß sie wirklich die vor ihnen dann Entschlafenen erkennen und sich mit seliger Freude freuen, daß diese wirklich als Teilhaber der ewigen Herrlichkeit erscheinen und von ihnen gesehen werden. Man kann doch nicht annehmen, daß die Seligen nur in der guten Gewißheit sind, daß unter den Seligen, welche sie sehen, auch die sind, welche sie gekannt, für Gläubige mit gutem Grund gehalten und als solche geliebt haben, obgleich sie die Persönlichkeiten nicht erkennen. Unter den neuern Theologen geben die einen auf die vorstehende Frage eine bejahende Antwort; so z. B. Philippi auf Grund ähnlicher Betrachtungen wie die eben vorgelegten. Er sagt[29]: „Mit der Gottesliebe muß aber auch die unauflöslich mit ihr verknüpfte und aus ihr fließende Bruderliebe sich vollenden; und, da Liebe Kennen des Geliebten voraussetzt, so wird auch mit der Liebe der Seligen zueinander ihr gegenseitiges Sichkennen vorauszusetzen sein." Daß dabei alle trübenden Unvollkommenheiten dieses Lebens ausgeschlossen sind, deutet oben Gerhard an mit seinem: *Omnium terrenorum obliviscemur.* Ganz entschieden bejahend äußern sich auch Rinck und Splittgerber; Thomasius dagegen statuiert nur eine hohe Wahrscheinlichkeit. Den vulgären Rationalisten war dies Wiedersehen fast der ganze Kern des ewigen Lebens; und keine Zeit hat über diesen Gegenstand eine so reiche Literatur produziert wie die der Rationalisten. Wegscheider[30] zählt unter dem, worin das ewige Leben besteht, zuletzt auf: *Ipso amicorum, quibuscum sapientia, amore et virtute conjuncti fuerint, consortio in vita futura iterando.* Sein Beweis ist Joh. 16, 22; 17, 24; Heb. 12, 22 ff. Er führt aus der reichen einschlägigen Literatur an: Döderlein[31], Ammon[32], der erklärt: *Regni divini ordinem ad meliora aequaliter progredientem spei dulcissimae de amicis olim revisendis admodum favere,* Engel: „Wir werden uns wiedersehn," Rib-

29 Glaubenslehre, B. VI, S. 9.

30 *Instit.* § *200, p. 640.*

31 Religionsunterricht, 12, S. 72 ff.

32 Unterricht in der Glaubenslehre, Teil I, S. 316 (1807).

beck[33]; Haustein, Thiele v. Thielenfeld[34]. Als Gegner führt er an J. G. Münch, Wieland: Euthanasia, Grävell: Das Wiedersehen nach dem Tode. Reinhard[35], der die Übergangstheologie repräsentiert, behauptet das Wiedererkennen entschieden.

In dem Bisherigen wurde durch Vorführung der unterschiedlichen *bona vitae aeternae* versucht, die Fülle der Herrlichkeit des ewigen Lebens zur Darstellung zu bringen. Nun sind aber in bezug auf diese *bona* noch einige allgemeine Bestimmungen nach der Schrift zu machen, welche von den Dogmatikern gewöhnlich als *affectiones bonorum vitae aeternae* bezeichnet werden; vergl. Quenstedt[36]. Gerhard, der diese Bezeichnung nicht hat, führt doch der Sache nach eine von Quenstedt nicht gegebene *affectio* auf, nämlich die *universalitas*, d. h. *bona vitae aeternae in omnibus animae potentiis et in omnibus corporis membris locum habebunt.* Es soll damit zusammenfassend die herrliche Fülle der Seligkeit angezeigt werden und zugleich das volle Genießen derselben nach allen Seiten.

Die zweite aufgeführte *affectio*, die sich allgemein bei den Dogmatikern findet und notwending finden muß, ist die *continua et perpetua duratio bonorum et gaudiorum vitae aeternae.* Sie erleiden weder eine Unterbrechung, d. h. sie sind *continua* (1. Thes. 4, 17; Joh. 16, 22; Off. 4, 8; 1. Pet. 1, 4), noch finden sie ein Ende, sind *perpetua* (Matth. 25, 46; Joh. 3, 16; Luk. 16, 9; Heb. 5, 9; 9, 15; 2. Kor. 4, 17; 5, 1; Joh. 16, 22; Off. 2, 11; Röm. 8, 38).

In bezug auf die *aeternitas* wird die Frage behandelt: *An beatitudo sit intrinsece et ex natura sua aeterna, quia scilicet corrumpi non potest, an tantum extrinsece, quia licet ex se corrumpi possit, Deus tamen eam conservat, ne corrumpat?*[37] Schon die Scholastiker behandelten diese Frage, sich bald nach der einen, bald nach der andern Seite entscheidend. Gerhard entscheidet so: *Priori sententiae adsurgimus, si beatitudo ex*

33 Predigten vom Wiedersehen in der Ewigkeit, 2. Aufl., 1792.

34 Alfred und Ida, Briefe über Fortdauer und Wiedersehn, 2. Aufl., 1819.

35 Dogmatik, § 193, 4, S. 695.

36 *L. c., thes. XXII, p. 559.*

37 Gerhard, *l. c.*, § *CXIV, p. 455.*

hypothesi et cum reduplicatione (Begriffe werden mit *reduplicatio* oder *reduplicative* gefaßt, wenn sie in ihrem eigentlichen Wesen, wie sie einmal gesetzt sind, gefaßt werden sollen, was, wie auch hier, durch eine mit *quatenus* eingeleitete Wiederholung angedeutet wird.), *quatenus est electorum aeterna in coelis beatitudo, consideratur; posteriori, si absolute et simpliciter spectatur.* Gewiß, da wir die Seligkeit nur kennen als die, welche Gott aus Gnaden den Erwählten verleiht und zwar für alle Ewigkeiten, so hat sie dieser ihrer von Gott einmal gesetzten Natur nach und somit *intrinsece* die *aeternitas;* aber ebenso gewiß kann *absolute,* d. h. ohne Rücksicht auf Gottes Wollen, Geben und Bestimmen, von einer *intrinseca duratio* nicht geredet werden. Ohne Gottes beständiges Wirken kann nichts sein, noch bleiben. Eine *absolute et intrinsece aeterna beatitudo* wäre etwas, worüber Gott nicht mehr Herr wäre.

Als eine weitere *affectio* führt Quenstedt die *varietas et inaequalitas bonorum vitae aeternae* an; sie sind das jedoch nur *quoad praemia accessoria.* Er behandelt diesen Punkt ausführlich in einer besonderen *quaestio,* die er gleichlautend mit Gerhard so stellt[38]: *An futuri sint gradus gloriae in vita aeterna?* Die Antwort muß nach der Schrift bejahend lauten (Dan. 12, 3; Matth. 19, 28; 25, 21). Wir können freilich nach der Schrift nur aussagen, daß die Unterschiede und zwar in bezug auf die *accessoria praemia,* nicht in bezug auf das *essentiale praemium,* die eigentliche, ewige Seligkeit selbst in Gott, bestehen, aber wir können weder angeben, in welchen akzessorischen Stücken der Unterschied sein wird, noch in welcher Weise bei diesen Stücken. Gerhard entscheidet dahin[39]: *Certum est, beatorum omnium felicitatem et gloriam unam fore objective* (das Objekt ist ja Gott), *unam subjective..... unam ratione continuae et perpetuae durationis..... unam ratione securitatis ..... unam ratione satietatis..... unam ratione immunitatis ab omnibus adversis..... unam ratione dilectionis et communicationis inter omnes vigentis..... De eo autem dubitari potest, an in accidentali duntaxat gloria animae vel corporis diversitas illa statuenda, an vero etiam in essentiali,*

38 *L. c., sect. II, qu. III, p. 566.*
39 *L. c., § CXX, 5, p. 462.*

ita ut in quibusdam beatis majus lumen gloriae futurum sit, in aliis minus, propter quod unus beatus alio perfectius et clarius divinam essentiam videat. Letzteres verteidigten die Scholastiker mit Ausnahme von Durandus, aber Gerhard schließt mit der der Schrift weit mehr entsprechenden Erklärung, die auch von unsern Dogmatikern allseitig festgehalten wird: *Nostri rectius statuunt, quod in accidentalibus duntaxat praemiis statuenda sit differentia: Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar.* Diese Ungleichheit wird darum im Himmel nicht irgendwie störend wirken, *quia nulla ibi erit invidia. Non erit invidia aliqua disparis claritatis, quando in omnibus regnabit unitas caritatis.* Auch Rationalisten wie Wegscheider statuieren unter Berufung auf Matth. 10, 15; 11, 22. 24; 25, 14 ff.; Luk. 19, 16—19; Joh. 14, 2; Röm. 2, 6; 1. Kor. 3, 14. 15; 2. Kor. 9, 6; 1. Pet. 1, 17 verschiedene Grade; vergl. Wegscheider[40]: *Ut cernatur* (nämlich *felicitas beatorum*) *gradibus quidem diversis in cognitionis, virtutis atque pietatis, nec minus efficaciae et jucunditatis incremento in aeternum augendo.* Man merkt dieser Erklärung die Verdienstlichkeit der Tugend als Basis an. Sehr deutlich spricht das Niemeyer aus[41]: „Auch der, welcher sehr spät bemerkt, daß er auf einem Irrwege ist, hat sich selbst durch den ersten Schritt der Umkehr dem richtigern Wege zum Ziel genähert. Nur kann eine solche Seligkeit nie mit der verglichen werden, welche die Folge einer frühen bewährten Tugend und eines tatenreichen Glaubens und auch diesem allein durch die Lehre Jesu ganz entscheidend versprochen sind. Denn nach dieser haben nur die eine höhere Seligkeit zu erwarten, die mit Standhaftigkeit im Glauben und guten Werken ihre Lebenszeit dem Trachten nach den höchsten Gütern gewidmet haben."

LEHRSATZ II.

In der Antithese zur schriftgemässen Lehre vom ewigen Leben stehn teils diejenigen, welche ein ewiges Leben gänzlich in Abrede stellen, teils diejenigen, welche grobsinnliche Ansichten vom ewigen Leben hegen; auch stehn in Antithese

[40] *Instit., l. c., p. 639.*
[41] Populäre und prakt. Theologie, S. 542.

die, welche entweder partiell oder total das ewige Leben als persönliches leugnen, und endlich die, welche nicht den finaliter Gläubigen allein den Genuss des ewigen Lebens zusprechen.

Anmerkung: In radikalster Antithese zur Schriftlehre vom ewigen Leben steht der Materialismus, dessen ältester Vertreter Epicur ist. Er erklärt die Seele für materiell und daher vergänglich. Als einzelne hervorragende Vertreter des radikalen Materialismus werden aufgeführt: Barbara, Gemahlin des Kaisers Sigismund, und Papst Joh. XXIII. Die eigentliche philosophische Begründung des Materialismus datiert von Abbé von Condillac (1715—1780), der Lockes „Sensualismus" weiterbildete. Die Seelenfunktionen sind nach ihm umgebildete sinnliche Empfindungen. Spricht er es auch nicht aus, so neigt doch sein System dahin, die Seele in der Leiblichkeit aufgehn zu lassen, also zum Monismus des Materialismus. Voll ausgesprochen findet sich der Materialismus bei Lamettrie[1] (1709—1751), Baron Holbach[2] (1723—1789). Der Stoff ist ewig, die Seele nur das wechselnde Resultat der Stoffverbindungen im Leibe; das Denken ist nur Nervenerregung, der Wille nur eine durch bestimmte Zeit sich fortpflanzende Empfindung. Die Existenz Gottes ist eben wie die des Geistes reine Einbildung. Weiter brachte es der neueste Materialismus auch nicht und konnte es nicht weiter bringen. Moleschott[3] sagt: „Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter. Der Wille ist die notwendige Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz. Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes, eine Versetzung des Hirnstoffes." Karl Vogt[4] sagt: „Eine selbständige Existenz und eine individuelle Unsterblichkeit gibt es nicht. Die Seele ist ein Produkt der Entwicklung des Gehirns. Stirbt der Körper, so hat die Seele ihr vollständiges Ende. Alles Denken, Wollen und Tun des Menschen ist nichts anders als Ergebnis der jeweiligen Ernährung und Umsetzung der Hirnsubstanz; vergl. Synodal-

1 *L'homme machine.*
2 *Systeme de la nature.*
3 Kreislauf des Lebens, 1852.
4 Bilder aus dem Tierleben, 1852; Psychologische Briefe, 1845.

bericht[5]. Auf das Volk, namentlich das halbgebildete, wurde Ludwig Büchner mit seinem „Kraft und Stoff" sehr einflußreich. Überweg[6] sagt von ihm: „Kraft und Stoff" ist das eigentliche Grundbuch des heutigen Materialismus. Es ist auch in erschreckender Weise verbreitet. Wo begegnet man nicht dem Sinne, den die Schrift 1. Kor. 15, 32 ausspricht?" Der Versuch, dem Materialismus doch einen gewissen moralischen Schein zu geben (Czolbe[7].) mußte natürlich mißlingen, denn der Materialismus ist Leugnung des Geistes überhaupt und alles geistigen Einzellebens hier und ewig. Als der materialistischen Leugnung des ewigen Lebens sich nähernd kann man aus alter Zeit die Sadduzäer hinstellen, denn obwohl sie eine Fortdauer wenigstens des Einzelgeistes lehrten, so waren doch ihre Vorstellungen über die Existenzweise der Seele im Jenseits äusserst armselige. In neuerer Zeit haben die Sozinianer insofern in die materialistische Leugnung eingestimmt, als sie erklären, daß es im Alten Testament kein ewiges Leben gegeben habe. Näher ist zu sagen, daß sie leugnen, daß das Alte Testament ein ewiges Leben lehre, und erklären, daß wenigstens die Frommen keins gehabt hätten, wenn sie auch etwa eine Hoffnung gehabt hätten. Socin[8]: *Credunt evangelicorum ministri vitam aeternam non primum ac demum in novo foedere, sed antea quoque in vetere fuisse promissam, et ex ipso Dei promisso a fidelibus ejus temporis expectatam, quo vix quidquam inveniri potest divinis testimoniis et oraculis magis contrarium.* Schmalcius[9] sagt: *Judaeos quidem putasse, quod in antiquis scripturis vitam habuerint, non autem revera habuisse.* Mit Recht sagt Gerhard,[10] dies heiße *pueriliter* Ausflüchte machen gegen Stellen wie Joh. 5, 39, wo der Heiland so gewaltig bezeuge, daß gerade das Alte Testament vom ewigen Leben lehre; vergl. Matth. 22, 32; Mark. 12, 26; Luk. 20, 38.

Grobsinnliche Ansichten vom ewigen Leben hegen *Judaei recentiores, qui vitae aeternae gaudia in corporalibus voluptatibus,*

---

5 1887, S. 47. 48.
6 Grundriß, III, S. 298.
7 Neue Darstellung des Sensualismus, 1855.
8 *Quod evangelici se Photinianis conjungere debeant, p. 63.*
9 *Disp. contra Franz., p. 222.*
10 *Loci, tom. XX, loc. XXXII, cap. II, § XXX, p. 330.*

cibo, potu, venere etc. collocant, quibus merito opponuntur diserta scripturae dicta: Röm. 14, 17; Matth. 22, 30.[11] Auch Papisten haben ähnliche Ansichten vorgetragen. Bernhardinus von Siena verteidigt die Ansicht, daß im Himmel Chortänze der Seligen stattfinden. Gerhard sagt dazu: *Ne quis vero existimet, aniles illas fabulas ab otiosis monachis confictas a recentioribus pontificiis repudiari, ideo jubemus expendere ea, quae scribit Barradius, comm. in conc. evang., lib. x, cap. 3.* Dieser machte nicht nur die allersinnlichste Beschreibung vom Himmel, den schönen dort vorhandenen Wiesen, den verschiedenen Palästen, sondern führt auch wieder Scotus als Gewährsmann an mit dessen Worten: *Concedit, beatos a beatis visitari et per aliorum mansiones discurrere.* Grobsinnliche Ansichten tragen auch, wenigstens in bezug auf den Aufenthalt der Seligen, den Himmel im allgemeinen, die Kalvinisten vor, worüber noch in Lehrsatz III Näheres zu handeln ist. Hierher gehört indessen, daß sie über die Leiblichkeit der Seligen sich nicht in völlig schriftgemäßer Weise äußern. Sie leugnen die *invisibilitas*, was natürlich mit ihrer christologischen Antithese zusammenhängt. Beza:[12] *Non esse vera corpora, quae actu non cernantur.* Auch die *illocalitas* leugnen sie meistens. Ökolampadius[13] tadelt die, welche die *illocalitas* des auferweckten Leibes annehmen, *quia faciunt ea esse absque dimensionibus et non sinunt esse corpora.* Kurz, die Kalvinisten, welche sich sonst allenthalben als Vertreter einer wahrhaft geistigen Auffassung der Schrift brüsten, haben eben von den Leibern der Seligen eine sehr sinnliche, ja grobsinnliche Ansicht. In neuerer Zeit haben in ganz ähnlicher Weise gerade mystisch-pietistische Spekulationen zu sehr sinnlichen Auffassungen des ewigen Lebens geführt. Grundlage bilden der Swedenborgianismus und der Theosoph Chr. Fr. Ötinger (gest. 1782). Nach ihm ist weder Sinn noch Denken das erste, sondern Leben. Das Leben bezeichnet er als aus Kräften essentiiertes Wesen (wo kommen denn die Kräfte her, da doch Sinn nicht das erste ist?), da alles nur eins, oder alles

11 Gerhard, *l. c., cap. V, § CLVI, 1, p. 505.*

12 *Adnotat. 1. Cor. 15.*

13 Zu Hiob, p. 109.

in jedem und jedes in allem ist, äußerlich *monas, punctum diffusivum et manifestativum sui,* innerlich *myrias.* Die Manifestation dieses absoluten Lebens kann nur durch Leiblichkeit geschehn. Kein Geist kann ohne Leib erscheinen; was geistlich ist, ist auch leiblich. Aber Leiblichkeit ist nur vollkommen, wenn sie von den Mängeln der irdischen Leiblichkeit frei wird. Diese Befreiung ist in Christo geschehn. Christus hat durch Tod und Auferstehen das wahre Leben wieder hergestellt und durch sein Fleisch und Blut kommen wir zur wahren Leiblichkeit. So kann Gott alles in allem sein und in dieser Weise ist „Leiblichkeit das Ende aller Dinge." Das ist ein System, welches durch und durch widerbiblisch und voll grundstürzender Irrtümer ist. Denn wie es nichts als Pantheismus ist, so hebt es ebensowohl die Geistigkeit Gottes auf, da eben auch Gott als Geist nicht ohne Leiblichkeit sein kann, wie auch die Absolutheit Gottes, da Gott, das ursprüngliche Leben, sich notwendig manifestieren, also in Erscheinung treten muß. Das All ist ja nicht ohne das Indas. Auf dem Boden solcher mystischen Spekulationen wie bei Ötinger sind die grobsinnlichen Ansichten vom ewigen Leben in neuster Zeit entstanden. Da werden die Tätigkeiten der Künste und Wissenschaften, der Geschäfte dieses Lebens, der Erziehung und des Unterrichts, der Verhältnisse in der ehelichen Gemeinschaft auf den Himmel übertragen. So von Splittgerber[14]. Von dem allen kann nicht die Rede sein. Die ehrlichen Geschäfte dienen hier als ihrem Ziel dem Gewinnen des täglichen Brotes; aber im Himmel ist mit dem Abtun dieses Zieles auch die Ausrichtung irgendeines Geschäftes gegenstandslos. Die Kunst will verschönern; aber im Himmel ist sie gegenstandslos, denn Gott hat da den schönsten Aufenthalt schon bereitet. Die Erziehung will fördern zu einem Ziel der Tüchtigkeit, vor allen Dingen zu immer größerer Vollkommenheit als Kinder Gottes; aber im Himmel ist die Vollendung erreicht und die Kinder sind Erben. Also ist für erziehende Tätigkeit kein Raum mehr. Überdies haben die geschlechtlichen Verhältnisse, die Familienverhältnisse, die Verhältnisse von der Über-und Unterordnung im Himmel ihr Ende erreicht (Matth.

14 Tod, Fortleben und Auferstehung, S. 227. 248.

12, 48-50; Luk. 14, 26; 2. Kor. 5, 16). Die Schrift gibt auch nicht den geringsten Anhalt für alle die Phantastereien in bezug auf die Tätigkeiten und Verhältnisse unter den Seligen, wie sie die neuste mystisch-pietistische Spekulation bringt.

Wie diese sich so gern realistisch nennende Spekulation von dem wesentlichen Stück der Seligkeit, nämlich dem Schauen Gottes, sehr grobsinnliche Vorstellungen hat, so streitet ein Teil der Kalvinisten insofern gegen die Schriftlehre, als sie leugnen: *Beatos ipsam Dei essentiam intuitive ac perfecte in vita aeterna visuros esse.* Wie früher bemerkt, muß man zwischen zweierlei wohl unterscheiden, nämlich:

1.) zwischen der Frage, ob die Seligen *oculis corporalibus* die *essentia divina* sehen werden;

2.) ob überhaupt die Seligen *clare et intuitive* die *essentia divina* sehen werden.

Auf die erste Frage geben unsere Dogmatiker keine entscheidende Antwort, aber die zweite bejahen sie selbstverständlich auf Grund von Matth. 5, 8; 1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 5, 7; 1. Joh. 3, 2. Zwar können wir über diese *clara et intuitiva visio Dei* nichts Näheres bezüglich der Weise des Schauens sagen, ausgenommen, daß es keine *cognitio abstractiva* vermittels des Wortes, sondern eine *intuitiva* vermittels der *essentia* Gottes selbst ohne Mittel, also *immediate* ist, und daß es nicht die *visio comprehensiva* ist, in der Gott sich selbst schaut. Aber gewiß ist, daß es eine Verleugnung von Schriftwahrheit ist, wenn ein Teil der Kalvinisten dieses intuitive Schauen Gottes in seinem Wesen seitens der Seligen leugnet. Wir können hier gleich einen ferneren kalvinistischen Verstoß gegen die Schriftwahrheit vom ewigen Leben anfügen, daß sie nämlich leugnen, daß es einen Unterschied der *gradus gloriae* im ewigen Leben gebe. Allerdings ist die kalvinistische Antithese hier nicht gleichwiegend der papistischen, welche einen in allerschlimmster Weise schriftwidrigen Unterschied der *beatitudo* statuiert, nämlich *ratione essentialis beatitudinis*, nicht nur *ratione gloriae*. Becanus[15]: *Non omnes aeque beati sunt, quia non omnes beati aeque perfecte vident divinam essentiam, et ratio est, quia merita sunt inaequalia.*

---

15 *Theol. scholast., pars I, cap. 9, qu. 9.*

Ferner: *Non omnes aeque perfecte et clare Deum vident et consequenter, non omnes aeque intense eum amant nec aequale gaudium de illo viso et amato percipiunt.* Hierher gehört das papistische Fündlein von den *aureolae* oder *laureolae, quarum alias virginibus, alias martyribus, alias doctoribus imponendas statuunt* (Gerhard[16]). Thomas Aquino: *Aureola est praemium privilegiatum respondens privilegiatae victoriae.*

Partieller Leugnung des Vollgenusses des ewigen Lebens seitens der Seligen nach voller menschlicher Persönlichkeit machen sich alle die schuldig, welche wie die Sadduzäer die Auferstehung des Leibes leugnen. Die Schrift lehrt, daß die Seligen das ewige Leben nach Leib und Seele genießen. Ähnlich steht der Rationalismus, dessen Vorstellung nicht weiter geht, als daß im Himmel *animum cum sensu et sui ipsius conscientia ideoque novo qualicunque organo tanquam corpore eodemque subtiliore instructum* (Wegscheider[17]). Total leugnen den persönlichen Genuß des ewigen Lebens alle Pantheisten. Die Personenexistenz des Einzelmenschen, soviel sie diese überhaupt für dieses Leben noch statuieren, lassen sie ja mit dem Tode aufhören. Der Einzelgeist taucht dann im Allgeist, dem Absoluten, unter, wie die Welle im Meer.

Die letzte Antithese, wonach nicht Christi Werk die einzige *causa meritoria* und der finale Glaube die einzige *causa instrumentalis* des ewigen Lebens sein soll, ist in unterschiedlicher Weise aufgetreten; bei den Papisten in dem Fündlein von den *aureolis*. Es liegt darin ein grober Verstoß gegen die Schriftlehre, daß das ewige Leben allein durch den Glauben erlangt wird, wie Gerhard die Schwere dieses Irrtums richtig charakterisiert mit den Worten[18]: *Ob fundamenti conditionem, quod est doctrina de operibus supererogationis.* Der papistische Theologe Bayus[19] sagt ausdrücklich: *Aureola de illorum praemio recte intelligi potest, qui generalia scripturae sanctae mandata spontanea vitae perfectioris electione transcen-*

16 *L. c., § CLX, p. 508.*
17 *Instit., § 194, p. 622.*
18 *L. c., § CLXI, 1, p. 511.*
19 *Institut. relig. Christi, lib. I, cap. 373, p. 428.*

dunt, ideoque specialem prae caeteris fidelibus retributionem voluntariae oblationis expectant. Überhaupt stehn die Papisten hier in Antithese durch alles, was sie von Verdienst der Werke, Büßung im Fegfeuer usw. lehren.

Bei dieser Stellung kann es eigentlich nicht befremden, daß verschiedene Papisten den Satz verteidigt haben, daß auch solche Heiden, welche ein ernstes, moralisches Leben geführt haben, ohne Christum zum ewigen Leben hätten kommen können; so bedeutende papistische Theologen wie Andradius, bekannter Verteidiger des Tridentinums gegen Chemnitz, und Erasmus. Und so kann es bei einem Rationalisten wie Zwingli nicht befremden, daß er in seiner *Expositio fidei* Heiden wie Numa, Aristides, Socrates unter die Erben des ewigen Lebens stellt. Bullinger hat zu diesem Buch später eine lobende Vorrede geschrieben, ohne jenes *horrendum Zwinglii effatum,* wie selbst Bucer es nennt, zu verwerfen. Spätere Kalvinisten wie Sohnius, Pareus haben in sehr nachsichtiger Weise Zwingli zu entschuldigen gesucht. Daß die vollständig rationalisierenden Sozinianer ganz die Stellung Zwinglis einnehmen, ist ebenso selbstverständlich bei ihnen wie bei ihren Gesinnungsgenossen, den Rationalisten, Universalisten, spekulativen Theologen. Der Universalist Williamson schreibt[20]: Wir glauben an die endliche Heiligkeit und Seligkeit der ganzen menschlichen Familie. Hofmann[21] sagt zu Röm. 2, 14: „Er (Paulus) stellt in Aussicht, es möge etwa am Tage des Gerichts aus den durch das Zeugnis des Gewissers (nämlich der Heiden) hervorgerufenen Gedanken eine Selbstrechtfertigung vor Gott werden, die da gnädig angenommen werden kann." Und: „Hierdurch kann aber ein Verhalten in ihnen (den Heiden) gewirkt werden, das er an dem Tage jenes Gerichts, welches Johannes nach der Auferstehung der Gläubigen geschaut hat, mit dem Lohn ewigen Lebens erwidern wird." Alle diese greulichen Erklärungen sind gerichtet durch Mark. 16, 16; Joh. 3, 18; Matth 24, 13; Heb. 4, 3. 9. 11; Off. 2, 10.

---

20 *Exposition, p. 18.*

21 Schriftbeweis, I, S. 569. 572.

LEHRSATZ III.

Der Aufenthalt derer, welche das ewige Leben ererben, ist der Himmel.

Anmerkung: Die Schrift bezeichnet an zahlreichen Stellen als Aufenthalt der Seligen den Himmel (Matth. 5, 12; Mark. 10, 21) auch als den dritten Himmel (2. Kor. 12, 2), auch als Paradies (Luk. 23, 43; 2. Kor. 12, 4), Busen Abrahams (Luk. 16, 22), Haus Gottes (Joh. 14, 2; 2. Kor. 5, 1; Matth. 3, 12), das Heilige oder Allerheiligste (Heb. 9, 12; 10, 19), das obere Jerusalem (Gal. 4, 26; Heb. 12, 22), das Vaterland (Heb. 11, 14), neuen Himmel und neue Erde (Jes. 66, 22; 2. Pet. 3, 13; Off. 21, 1). Daß dieser Aufenthalt als neue Erde bezeichnet wird, erklärt Albertus[1] so: *Licet sit coelum respectu terrae in qua habitant morientes, tamen terra dicitur respectu coeli superioris, in quo trinitas habitat, quod dicitur coelum trinitatis.* Dies wäre also, was Quenstedt nennt *coelum Dei majesticum,* welches nichts anderes ist als die *aeterna et infinita Dei gloria et majestas, quam Deus in se habuit ab aeterno et in aeternum habiturus est, ac divinum, coeleste, omnipraesens ac omnipotens dominium super omnia.* Einfacher ist wohl, den Ausdruck „neue Erde" lediglich aus Analogie zur Gegenwart zu erklären. Himmel und Erde ist jetzt Inbegriff unserer Welt, und daher neuer Himmel und neue Erde die Bezeichnung der neuen, zukünftigen Welt. Diese tritt an Stelle der gegenwärtigen, die am Ende dieser Weltzeit wird vernichtet werden. Diese *consummatio saeculi* lehrt die Schrift deutlich (5. Mose 32, 22; Jes. 34, 4; Matth. 5, 18; 24, 35; Mark. 13, 31; Luk. 21, 33; Röm. 8, 21; 1. Kor. 7, 31; Heb. 1, 11. 12; 9, 26; 2. Pet. 3, 7. 10. 11.).

Das Wesen dieser Vernichtung wird nicht nur Veränderung der gegenwärtigen Weltgestalt sein, nicht nur *transformatio,* oder *qualitatum alternatio,* sondern was der Name in vollem Sinne bezeichnet, nämlich *substantiae abolitio* und *totalis annihilatio,* so daß also der *terminus a quo consummationis sive destructionis sit esse, terminus vero ad quem non esse sive nihil* (Gerhard[2]). So lehrt die Schrift 5. Mose 32, 22;

---

1 *Comm. ad Matth., cap. 5.*
2 *Loci, tom. XX, loc. XXX, cap. V, § XXXVII, p. 51.*

Ps. 102, 27 und vornehmlich Heb. 1, 11; 2. Pet. 3, 7. 10—12.

Über den Modus der Vernichtung der gegenwärtigen Welt gibt 2. Thes. 1, 8; 2. Pet. 3, 7. 10—12 deutlich Auskunft. Der gegenwärtige Bestand der Dinge wird durch Feuer vernichtet werden. Unzweifelhaft ist auch die Zeit, nämlich der Jüngste Tag (1. Pet. 1, 5). Den Modus und die Zeit rechnen unsere Dogmatiker, wie gewöhnlich bei andern Artikeln, unter die *adjuncta consummationis saeculi.* Gerhard[3]: *Consequentia sunt novi coeli ac novae terrae creatio, aeterna piorum praemia, aeterna impiorum supplicia, adeoque omnia illa, quae inter extremi judicii consequentia numeravimus in tract. prox., § 112.* Quenstedt[4] gibt seine Erklärung in diesem Wortlaut: *Consequentia, cujusmodi sunt piorum in aeternam gloriam introductio, impiorum vero in infernum detrusio.* Es ist nicht von ungefähr, daß Quenstedt das von Gerhard angeführte *novi coeli ac novae terrae creatio* als *consequentia* der *consummatio* wenigstens nicht anführt. Es scheint, er merke die schwierige Frage, die sich hier erhebt, nämlich die: Was ist von dem gegenwärtigen *habitaculum* der Seligen zu halten? Ist es schon jetzt der neue Himmel und die neue Erde, so daß die Bezeichnung „neu" sich nicht auf die Zeitfolge, sondern nur auf den Gegensatz zueinander überhaupt bezöge, oder tritt wirklich erst nach der Auferweckung der Toten und Zerstörung der Erde die neue Erde und der neue Himmel ein? Nach Off. 21, 1 ist das letztere anzunehmen. Dann bleibt die Frage nach dem gegenwärtigen *habitaculum* und nach seinem Verhältnis zum neuen Himmel und zur neuen Erde. Gerhard, der sonst die Art hat, derartige Fragen zu behandeln, geht nicht darauf ein. In seinen Ausführungen *de novissimis,* einschließend zunächst den *status animae post mortem,* führt er aus, daß es nur zwei *receptacula animae* gebe, nämlich *coelum* und *infernum*[5]. Dann handelt er[6] *de coelo* und dessen Synonymen und sagt, daß *beatorum sedes* sei *absolute coelum,* Himmel schlechtweg, auch *coelum coelorum* oder *coelum novum et nova terra* genannt;

---

3 *L. c., § XCVIII, III, p. 130.*
4 *Theol. did. pol., pars IV, cap. XX, sect. I, thes. IX, p. 640.*
5 *L. c., tom. XVII, § CLX, p. 179; § CXCIII, p. 227.*
6 *L. c., tom. XX, § XI, p. 295.*

vergl. § CLXX, p. 523; § XL, p. 348. Dann endlich schließt er *de usu doctrinae de consummatione saeculi* mit dem Votum: *Faxit omnipotens Deus, ut novi illius coeli ac novae illius terrae, quae post saeculi consummationem divina virtute creabuntur, cives et incolae simus*[7]. Aber über das Verhältnis jener beiden Bestimmungen über die zwei *receptacula,* gleich nach dem Tode zu diesem letzten Aufenthalt der *novae terrae* und des *novi coeli,* macht er keine Erklärungen. Wir haben aber Dogmatiker, die sich über diesen Punkt äußern und zwar, indem sie Luther folgen. Er sagt[8]: „Wo aber bleiben dieweil unsere Seelen, wenn an allen Örtern der Kreatur eitel Feuer sein wird und kein Boden noch Raum? Lieber, sage mir, wo sind sie jetzt? Oder wo sind sie, wenn wir schlafen? Da sie nichts wissen, was außen am Leibe und allen leiblichen Kreaturen geschieht. Meinest du, daß Gott nicht vermöge, die Seelen in seiner Hand zu bewahren, daß sie nimmer gewahr werden, wie Himmel und Erde zu Pulver wird? Oder meinest du, er müsse einen leiblichen Stall dazu haben, wie ein Hirte zu seinen Schafen? Es ist genug, daß du wissest, sie sind in Gottes Händen und in keiner Kreaturen Schoß und Raum; ob du nicht wissest, wie das zugehe, laß dich nicht irren, sintemal du noch nicht gelernet hast, wie dir geschehe, wenn du schläfest oder aufwachest, und kannst nimmer wissen, wie nahe dir der Schlaf oder das Wachen sei, damit du doch täglich umgehst. Wie wolltest du denn dies erfahren? Es heißt: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist; da bleibet es bei. Indessen wird Himmel und Erde neu und unser Leib auch, und werden wieder lebendig zur ewigen Seligkeit. Amen. Wenn wir wüßten, wie die Seelen behalten werden, so wäre der Glaube aus. Aber nun wir fahren und wissen nicht wohin, wagen's auf Gott und in seine Hände, besteht der Glaube in seiner Würde." Ähnlich Gottfr. Hoffmann[9]: *Stante autem hac sententia de creatione adhuc futura novi coeli et novae terrae, dicendum forsan erit, pro praesenti quidem statu animas beatorum esse in manu Domini, Sap. III, 1, et adhuc expectare habitaculum istud noviter creandum, in quo post consummationem*

---

7 *L. c., § CVII, p. 138.*

8 Kirchenpostille, Ev. am 2. Advent, Lpz. Ausg., B. XIII, S. 54.

9 *Synopsis, de novissimis, § XVI, ekthes., p. 1085.*

saeculi omnes electi sunt congregandi: qua de re cuivis libertatem sentiendi relinquimus. Allerdings werden wir uns wie Hoffmann mit der Erklärung Luthers beruhigen müssen. Philippi, der sonst auch auf alle einschlägigen Fragen eingeht, spricht sich über das in Rede stehende Verhältnis nicht aus. Er sagt nur[10], daß die verklärte Leiblichkeit auch eine verklärte Welt fordere und daß die Versetzung der Seligen aus dem Himmel auf die neue Erde dieselben an ihrer Seligkeit nicht verkürzen werde. Er sagt aber nicht, wie sich der Himmel, aus dem sie versetzt werden, zu dem neuen Himmel verhält.

Was die *consummatio saeculi* betrifft, so sagt Luther[11]: „Es lassen sich etliche sauer werden, wie Himmel und Erde vergehen sollen, nämlich sagen sie, nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Gestalt. Gleich als wären die Worte Christi nicht deutlich genug. Denn Christus, wie das griechische Wort lautet, sagt nicht, sie werden vergehen, sondern, sie werden weggehen, d. i. sie werden verwandelt werden." Zu demselben Evangelium sagt er[12]: „Also wird Himmel und Erde am Jüngsten Tage mit allen Elementen und, was allenthalben ist, durchs Feuer zerschmelzt und zu Pulver werden, samt aller Menschen Körper, daß nichts denn eitel Feuer allenthalben sein wird. Und alsbald wiederum neu aufs allerschönste geschaffen, daß unsere Körper helle leuchten werden wie die Sonne und siebenmal heller, denn sie jetzt ist. Davon saget 2. Pet. 3, 10." Auf Grund dieser Stelle nehmen wir mit unsern Dogmatikern eine *annihilatio* der gegenwärtigen Schöpfung *quoad substantiam* an und verwerfen die Lehre von einer bloßen Veränderung der gegenwärtigen Gestalt.

Über die Natur und Beschaffenheit des neuen Himmels und der neuen Erde können wir abermals nichts Weiteres aussagen, als daß die Beschreibung der Schrift, die freilich aus der gegenwärtigen Welt entnommen sind (Off. 21), auf eine unaussprechliche Herrlichkeit hoffen lassen. Im übrigen bleiben wir stehn bei den Erklärungen der Väter und unserer Dogmatiker. Quen-

---

10 Glaubenslehre, B. 6, S. 15.

11 Predigten über die Sonn- u. Festtagsepisteln, Evang. zum 2. Adv., Lpz. Ausg., B. XII, S. 279.

12 Kirchenpostille, A. A. O., S. 54.

stedt[13]: *Esse beatificae hujus fruitionis certum aliquod atque a damnatorum receptaculo distinctum* ποῦ *indubium est; vide Luc. 16, 27. 28. Quale vero istud et ubi praecise sit, non liquet, 1. Cor. 2, 9.* In der Nota sagt er: *Quale vero istud* ποῦ *et ubi praecise erit, intra hunc mundum vel extra, non liquet, h. e. nec quidditas, nec qualitas, nec situs ejus in hac naturae caligine a nobis penetrari vel explicari potest.* Fast mit denselben Worten redet Gerhard[14].

Wenn die Schrift nun auch zu bestimmten, positiven Angaben über den Himmel kein Material an die Hand gibt, so doch zu der nähern negativen Bestimmung, daß der Himmel nicht als Lokalität in grobsinnlicher Art vorgestellt werden darf. Namen wie Haus, Paradies, Stadt, Schoß Abrahams sind sicher μεταφορικῶς und μυστικῶς zu verstehn. Die Berechtigung, ja Nötigung dazu legt gut Gerhard dar[15]: *Sicut prophetae veteris testamenti describunt regnum Messiae in novo testamento futurum vocabulis ex usu mosaicarum ceremoniarum desumptis, nec tamen ex eo licet inferre, ritus mosaicos in novo testamento adhuc duraturos, sic prophetae et apostoli tam statum quam situm coelestis Hierosolymae describunt verbis ex usu consuetudine hujus saeculi petitis, nec tamen ex eo licet colligere, coelum beatorum fore locum aliquem corporeum, tabernaculum et domicilium materiale. Nimirum Deus nobis condescendens* ἀνθρωπίνως *loquitur, quae sunt* θεοπρεπῶς καὶ οὐρανοπρεπῶς *intelligenda.* Luther faßt Himmel und Erde sehr als das eine Paradies (2. Pet. 3, 13).[16]

In der Antithese zu der hier dargelegten Lehre vom Himmel stehn schon diejenigen, welche, wie schon Spötter zur Zeit der Apostel (2. Pet. 3, 3) die Vernichtung der gegenwärtigen Welt leugnen; so Pythagoreer, Platoniker, Aristoteliker aus alter Zeit, in neuerer Zeit alle Materialisten: Der Stoff ist ewig. Verwandten Irrtum lehrt Origenes, der erklärt, daß eine Welt der andern folgen werde.

Antithetiker sind auch die, welche eine Vernichtung der

---

13 *L. c., pars I, cap. XV, sect. I, thes. XXIII, p. 560.*

14 *L. c., § CLXX, p. 523.*

15 *L. c., § CLXXI, 3, p. 526.*

16 Auslegung der and. Epistel St. Petri, Leipz. Ausg. B. II, S. 571.

gegenwärtigen Welt nur *quoad statum et modum, quoad qualitatem et habitum,* nicht *quoad substantiam* lehren; so Origenes, einige Scholastiker, die meisten Papisten, etliche Kalvinisten und selbst Lutheraner wie Brenz, Althamer, Ph. Nicolai. Im einzelnen gehn die Ansichten dieser Antithetiker auseinander. Einige lassen aus der Asche der gegenwärtigen Welt die neue geschaffen werden, andere lassen durch das Feuer am Jüngsten Tage nur die gegenwärtige Welt von ihren Unvollkommenheiten gereinigt werden, noch andere lassen den Habitus der gegenwärtigen Welt verändert werden, wie ein Jüngling zum Manne wird, also durch Entwicklung.

In Antithese zur Schriftlehre vom Himmel stehn auch die, welche in bezug auf die Lage ungegründete Behauptungen aufstellen; so Scholastiker, Papisten, Kalvinisten mit ihrer Behauptung vom *coelum empyraeum,* welchen Gerhard so kennzeichnet[17]: *Calviniani disputant de coelo empyraeo, quod sit lucidissimum et amplissimum domicilium ad spectabiles coelos proxime cingens et ambiens, in quo beati localiter obambulent et bonis divinitus sibi concessis perfruantur.* So der Kalvinist Petrus Martyr: *Ultra firmamentum, quod octavum orbem nostri faciunt, est regio felicissima, ubi corpus Christi degit et sancti sua loca, suas sedes et mansiones cum habent tum post resurrectionem sunt habituri.* Ursinus[18]: *Locus beatorum est spatium illud immensum, lucidissimum, gloriosum, extra et supra totum hunc mundum et coelum spectabile, in quo Deus se patefecit beatis angelis et hominibus;* so auch Sohnius. Ebenso Martinius: *Locus coeli est proxime supra firmamentum.* Dieselbe Meinung trägt ein so wichtiges kalvinistisches Dokument wie die *Admonitio Neostadiensis* vor, welches *Deo locale domicilium cum sanctis angelis et beatis hominibus commune tribuit.* Quenstedt sagt davon[19]: *Coelum empyraeum sive igneum, quod primo die primoque instanti creationis productum, ac supra firmamentum locatum, in angelorum, beatorumque domicilium, vel etiam ipsius Dei palatium, plerique scholastici aliique*

17 *L. c., § CLXX, p. 523.*
18 *Comp. doctrinae christianae, p. 345.*
19 *L. c., pars I, cap. X, qu. 9, p. 440.*

Pontificii itemque Calviniani contendunt, est dulce sine somno somnium et merum figmentum jam dictorum heterodoxorum, de quo et scriptura et natura tacet, quodque nec extitit unquam, nec futurum est. Ähnliches tragen auch Sozinianer vor.

Im Einklang mit den angeführten antithetischen Erklärungen stehn die Beschreibungen der Beschaffenheit des Himmels. Sie laufen auf ganz grobsinnliche Vorstellungen hinaus. Cajetan[20] gibt folgende Beschreibung: *In celsissimo coeli loco palatium summi regis Christi est, quod omnem superat admirationem. Eo inferius deiparae virginis palatium alterum. Ordine sequuntur alia pene infinita tam angelis quam hominibus attributa.* Nicht in so ganz kindischer, grobsinnlicher Art, aber doch verkehrt genug lassen sich Kalvinisten vernehmen. Danäus[21] behauptet: *Christi naturam humanam in coelo ut in amplissima quadam et vere regia aula liberrime versari cum sanctis et angelis..... et semper autem in nullo, nisi in uno aliquo certo coeli loco.* Und Martinius[22]: *Coelum est spatium, in quo multae sunt mansiones, est ergo locus. In coelesti vita etiam est successio temporis.* Doch äußern sich andere Kalvinisten in ganz anderer, fast schriftgemäßer Weise, so Calvin selbst. Allerdings schließt dieses nicht richtige Ansichten über die Menschheit Christi im Stande der Erhöhung ein.

Allen grobsinnlichen Ansichten gegenüber geben wir noch einmal die lutherische, schriftgemäße These mit den Worten Gerhards[23]: *Nos libenter concedimus, coelum beatorum esse certum aliquod* πού, *sed negamus, per locum corporeum esse definiendum, aut sedes et mansiones corporeas illi adscribendas.* Wir verstehen unter *coelum* also allerdings nicht einen bloßen Zustand, so daß es nur ein Ausdruck für Seligkeit wäre, wie analog unter Himmel an gewissen Stellen Gott selbst zu verstehn ist, Luk. 20, 4, wozu Quenstedt sagt: *Coelum Dei est ipsa divina majestas,* aber wir halten ihn für ein bestimmtes πού, nicht für eine Lokalität in grobsinnlicher Weise.

Perducat nos ad beatitudinem vitae aeternae Christus Jesus, fidei et vitae ἀρχηγέτης, *in saecula benedictus. Amen.*

20 *Cf.* Gerhard, *l. c.*, § *CLXII, p. 512.*
21 *Cf.* Gerhard, *l. c.*, § *CLXIII, p. 513.*
22 *Cf.* Gerhard, *l. c.*
23 *L. c.*, § *CLXIII, p. 513.*